UNIVERSIDAD DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOLOGÍA

ANUARIO DE FILOLOGÍA

SEPARATA

6
BARCELONA, 1980

MITO Y RELIGIÓN

ANTONIO PACIOS, M. S. C.

CONTENIDO

I. El mito y la actitud religiosa
   1. Noción y elementos del mito
   2. Definición del mito
   3. Actitud mítica y actitud religiosa
   4. El mito y la liturgia católica (sacramentos, misa, festividades y mito)
   5. El mito y los desmitificadores

II. El mito y la participación
   1. Autismo y mito
   2. El mito y la participación mística
   3. El fundamento de la participación mística (analogía del ser, aspectos estático y dinámico, experiencias ordinarias y profundas)
   4. Actitud occidental de la fisosofía cristiana
   5. El pensamiento griego antes de Aristóteles
   6. La mentalidad primitiva
   7. La actitud mental en la India
   8. Actitud taoísta, mazdea y maniquea
   9. Algunas experiencias occidentales modernas
   10. La actitud mental participacionista en la Sagrada Escritura (minusvaloración de las causas segundas, acentuación de la identidad de los seres, identidad de los hombres entre sí, identidad de los hombres con Cristo, la identidad con Dios)
   11. Resumen y conclusión

III. La transmisión del mito y la iniciación
   1. Concepción cósmico-religiosa de los pueblos primitivos
   2. Los ritos de tránsito
   3. La iniciación y su importancia
   4. Experiencias místicas iniciáticas
   5. Descripción general de las ceremonias iniciáticas (lugar, tiempo y duración de la prueba, iniciadores, mortificaciones y pruebas, instrucción religiosa, enseñanza moral, sexual y matrimonio)
   6. Reflexiones finales

Los mitos de los orígenes fundan racionalmente la actitud religiosa de los pueblos, como las tradiciones de *Génesis*, caps. 1-11 fundaron racionalmente la actitud religiosa patriarcal.

Mas de esos mitos no trataremos ahora directamente, dejándolos para otra ocasión. Aquí sólo pondremos los fundamentos de ese estudio posterior, procurando deslindar la noción de mito y su entrañable vinculación con la actitud religiosa.

En tres partes o apartados casi iguales en extensión se tratará:

1.º La noción del mito comparando la actitud mítica con la religiosa.

2.º La mentalidad llamada de participación mística, que aclara todavía más y centra en su ambiente la mentalidad mítica.

3.º La transmisión del mito por los ritos iniciáticos, que nos ayudará a precisar su verdadero sentido y significado en cada caso concreto.

Sólo después podrá abordarse el estudio de los mitos de los orígenes en sí, cosa que dejamos para otro trabajo.

I. El mito y la actitud religiosa

1. Noción y definición de mito

La palabra *mito* — discurso, narración —, tomada del griego, se ha universalizado en la historia de las religiones para designar una categoría de narraciones, de índole más o menos religiosa y trascendente, que es dable encontrar en todos los pueblos. De esa aplicación universal que a un término concreto se ha dado proviene, principalmente, la dificultad de definir al mito. Hasta el punto de que a pesar de tratar todos de él, apenas se halla autor que pase más allá de dar una definición descriptiva, indicando algunas de las que él cree sus características, deducidas de la consideración de más o menos mitos concretos de los diferentes pueblos.

La dificultad aumenta porque el término griego lleva en sí una carga peyorativa que tiende a asimilarlo a una narración mentirosa, simple fábula o invención poética, sin valor objetivo alguno.

Piensa Eliade que este rebajamiento del mito griego fue debido al primitivo Cristianismo (cf. *Sources Orientales*, I: *La Naissance du monde*, du Seuil, Paris 1959, p. 471). En realidad venía de mucho antes. Fueron los mismos griegos quienes lo rebajaron, y desde tiempos bien antiguos, por haber degenerado los mitos por la elaboración de los poetas, ya desde Homero y Hesíodo. Y así las escuelas filosóficas presocráticas impugnan esos mitos corrompidos por los poetas, buscando depurar el concepto divino, por los poetas demasiado rebajado y humanizado. Entre esos filósofos presocráticos creemos merecen mención especial Heráclito de Éfeso y, sobre todo, Jenófanes, de la escuela Eleata, aunque la oposición al mito poético se da en todos.

Recogiendo esa herencia, Platón, en su *República* (especialmente en los libros II, III y X), ataca fieramente a los mitos poéticos como rebajadores del concepto divino con sus invenciones; para él la poesía griega no ha hecho más que crear ficciones meramente subjetivas, que deben rechazarse como dañinas y venenosas. Y, sin embargo, Platón es eminentemente mítico: no sólo recoge con cariño y veneración numerosos mitos transmitidos por la tradición, sino que su misma obra filosófica es el intento más logrado de racionalización mítica, con su teoría de las Ideas, siendo así el autor clásico que más puede ayudarnos a entender y penetrar la auténtica mentalidad mítica y el que, por su continuo y universal influjo en toda la cultura posterior, la ha hecho perdurar en nuestra mentalidad occidental.

La degeneración del mito griego proviene de su separación de la liturgia, cayendo en manos de los poetas, que lo elaboran a su gusto, hasta que con Luciano, en sus Diálogos de los dioses, es más una burla de los dioses hecha con fina ironía que una expresión de culto a ellos. Y los mitos griegos que conocemos son los transmitidos por los poetas, ya desacreditados entre los mismos griegos como invenciones poéticas o fábulas mucho antes de la venida del Cristianismo. Es verdad que también existían mitos asociados a la liturgia, sobre todo en las religiones mistéricas iniciáticas, siempre las más conservadoras del depósito tradicional: a ellas alude frecuentemente Platón, y no sin veneración. Pero el secreto de esos misterios ha sido celosamente guardado, y así tales mitos no han llegado hasta nosotros si no es en alusiones oscuras e incompletas.

Todo ello ha hecho que la noción de mito lleve aneja la idea de fábula, invención más o menos poética, sin valor objetivo alguno. Los historiadores de religiones han hecho lo posible para despojar al mito de esta excrecencia a él extraña. Pero el equívoco queda en las mentes, contribuyendo a oscurecer la verdadera idea del mito.

Pese a esa degeneración poética, el mito griego no ha podido borrar del todo su origen, y así nos da una de las características principales de las que hoy son más comúnmente admitidas como integrantes de esa noción de mito, que a continuación exponemos, para intentar luego dar su definición.

1. *Trascendencia.* — Entre los griegos, el mito entraña siempre una narración o explicación narrativa, que se mueve fuera del ámbito de la experiencia sensible y, en este sentido, *trascendente*: Ya sean narraciones sobre dioses y héroes semidioses (Homero y Hesíodo principalmente); ya sean explicaciones de fenómenos sensibles o hechos experimentales por causas trascendentes invisibles — la mayoría de los ejemplos de las Metamorfosis de Ovidio, así como la mayor parte de los mitos platónicos —; ya sean meras fábulas como las de Esopo: el habla y el discurso de los animales no es algo que constate la experiencia y así, en tales fábulas, se atribuye a animales y plantas un poder oculto y trascendente que actúa en ellos. Si se tiene en cuenta la observación de Gordon (*Brillant-Aigrain, H. R.*, I), de que los animales que hablan nos llevan siem-

pre a la iniciación, en que los iniciadores disfrazados de animales efectivamente hablaban enseñando a los iniciados (los tiempos de Maricastaña, en que los animales hablaban, es decir, los tiempos iniciáticos), aparece el entronque de esas fábulas con los mitos transmitidos por iniciación, ya completamente secularizados y vueltos profanos en las fábulas de Esopo, permitiendo así añadir cuantas invenciones se quisieran.

Ese elemento de trascendencia, más o menos visible, del mito griego es lo que le convierte en modélico, cual guía e informador de la acción humana. Tampoco ese valor modélico lo pudo hacer desaparecer del todo la invención poética griega.

Característica análoga de trascendencia tienen los mitos de todos los pueblos. El mito supone siempre en ellos algo maravilloso, algo trascendente, a lo que se refiere, y que en modo alguno constata la experiencia sensible, aunque, bajo ella, lo capta y como intuye con gran facilidad la mente humana.

2. *El mito, forma legítima humana de conocer.* — El mito corresponde a una forma humana de conocer — mentalidad mítica —, tan connatural al hombre y tan legítima como la racional o científica, y no menos válida, aunque tanto una como otra estén sujetas a posibilidad de error, como bien advierte Leenhardt.[1] Ya Platón conocía como medios de auténtico conocimiento huma-

1. «Es importante no oponer estos dos modos (de conocimiento, es decir: mítico y lógico): ambos son para el hombre complementarios; si busca el uno y abandona el otro, hay desequilibrio en él» (I, p. 89).
«Los descubrimientos del mundo debidos a la técnica han sido infinitamente más lentos que los descubrimientos del mundo psíquico o psicológico adquiridos a través del mito. Es natural que el pensamiento mítico haya desempeñado desde los principios de la humanidad un papel primordial. Pero esto no significa que el conocimiento mítico sea primitivo y el conocimiento racional moderno. No hay entre ellos sucesión. Estos dos mundos paralelos han pertenecido al espíritu desde largo tiempo: La racionalidad ha actuado desde el principio entre los arcaicos, como lo atestiguan algunas técnicas perfectas que ellos alcanzaron... Si entre los arcaicos se dio la predominancia del mito, en los modernos puede ser al contrario el predominio de la racionalidad lo que nos ha llevado, no al arcaísmo auténtico, sino a un orden peor, el de una barbarie nueva... (Por ese camino, de racionalidad y lógica exclusiva), el hombre no puede ser él mismo: por ese camino vuelve a un estado de primitividad bárbara infinitamente más cruel que los que ha podido vivir en los orígenes» (p. 90).
Ese modo de conocer mítico es el propio para aprehender las verdades religiosas: «El justo equibrio de estos dos modos crea la armonía en el espíritu. Es la razón por la cual el racionalismo jamás pudo alejar de las preocupaciones humanas el pensamiento religioso. Éste concierne a realidades humanas que sólo el conocimiento mítico permite aprehender. El racionalismo puede concluir al Dios de los filósofos, pero jamás nombrará al del Gólgota. El primero es sabiduría, perfección y acabamiento de un desarrollo lógico; el segundo, desde este ángulo, permanece incomprensible: hay una realidad de amor insondable que preside a lo que se ha llamado locura de la cruz. El pensamiento del sacrificio histórico significado por ella, crea la emoción; pero sólo el mito de la caída de Adán

no tanto el *mithologuein* como el *diaskopein*.[2] Para Nestle, el mito es una forma intermedia entre la pura vivencia religiosa (*Erlebnis*) y el Logos o plena racionalización. Lévy-Bruhl precisa y profundiza más al afirmar que el mito es un producto de la mentalidad primitiva — más tarde reconocería no haber diferencia alguna esencial entre esa mentalidad y la nuestra — para realizar una participación que ya no se siente como inmediata: da así realidad a la experiencia sagrada, formulándola, y haciendo de intermediario entre el hombre y esa ex-

---

y de la Redención crea la comprensión de lo que se ha realizado, y hace sentir la realidad de la salvación» (pp. 90-91).

Insiste, quizá con exceso, en la afectividad del mito: "Hay, pues, un conocimiento mítico, que es de orden afectivo, como hay un conocimiento racional que se desarrolla a la medida que se desenvuelven los corolarios del pensamiento lógico» (p. 91). Si es conocimiento, no puede ser simplemente de orden afectivo, si bien puede ir cargado de afectividad — vgr. conocimiento de la madre con relación al hijo —. Más bien es un conocimiento intuitivo, casi instintivo, de las realidades trascendentes religiosas. Y así conocimiento intelectual — los animales no tienen mitos —, y sólo contrapuesto a la razón en cuanto ésta se toma como facultad intelectual meramente *discursiva*. Razonamiento e intuición son igualmente necesarios al conocimiento intelectual humano. Y la misma razón parte últimamente de intuiciones que no razona o discurre.

Al formularse esa intuición inefable, da el mito: «El hombre no puede conocer la realidad que él siente y presiente. La rodea entonces de imágenes, de palabras y de gestos; así la circunscribe, y puede captarla en algún modo. Estas palabras o gestos se fijan en narración o mito, dan un conocimiento en parte afectivo de la realidad aprehendida en esta forma. Es esta aprehensión que puede dar lugar al conocimiento mítico. Y el mito es esta misma realidad bajo este aspecto aprehendida » (p. 89, BRILLANT-AIGRAIN, *Histoire des Religions*, I; M. LEENHARDT, *Quelques éléments communs aux formes inférieures de religion*).

2. Los más conocidos *como mitos* platónicos — caverna, auriga y dos caballos, caballo y su jinete para explicar el alma y su conocimiento, etc. — son en realidad meras comparaciones, aunque para ilustrar una verdad *trascendente*. Pero usa también de verdaderos y propios mitos, muy hermosos, tanto de los orígenes — antiguos ritos de los atlantes, *Cristias*, 119c-120c; diluvio (*Cristias y Timeo*); edad de oro (*Leyes*, IV); el Logos que todo lo establece (*Epínomis*, 986c), etc. —, como escatológicos, acerca de la suerte futura del alma tras la muerte (*Fedón*, *República*, etc.). Esos mitos propios, con que Platón expone muchas veces su doctrina, los toma de antiguas tradiciones, así como de las creencias religiosas de los órficos (suerte del alma), dándoles pleno crédito. Su misma teoría de las ideas, núcleo de su sistema filosófico, es en su conjunto un mito gigantesco, tomado de la mentalidad primitiva, para la que el mundo sensible o fenoménico es mera sombra o proyección del trascendente, donde están ausentes los límites de espacio y tiempo. Como bien dice Van der Leeuw, «el lugar propio de la filosofía de Platón se encuentra entre el cielo y la tierra; su lenguaje más específico no es la dialéctica ni la interrogación crítica de Sócrates; es el mito. Sin embargo, este mito no es la razón irracional por la cual empieza el pensamiento primitivo y antiguo, sino una *última ratio*, nacida de la dialéctica y de la crítica... Lo que dice su Sócrates no es su propia palabra definitiva; es solamente el punto de aproximación de esta última verdad, que siempre se oculta, y no se desvela a medias sino en los mitos de que el filósofo se sirve cuando deja de razonar" (*La religion dans son esseance et ses manifestations*, n. 102, 2, pp. 648-649).

A veces pone también Platón en boca de otros, al parecer sin compartirlos, otros mitos

periencia, ya no sentida de presente.[3] Con él coincide Van der Leeuw, para quien el mito no hace más que proveer de estructura a la divinidad antes percibida en la experiencia numinosa inefable, haciendo así posibles las relaciones personales con el objeto de ella.[4]

En el valor objetivo del conocimiento mítico insisten sobre todo Van der Leeuw[5] y Mircea Eliade:[6] no difiere de la historia en la validez objetiva, sino

---

antiguos, aunque ya algo degenerados, vgr. el mito del hombre andrógino, común a muchos pueblos, y del que se hallan huellas también en el rabinismo judío, que expone Aristófanes en el *Banquete* de Platón. —
La concepción platónica ofrece el mejor medio de aproximarnos racionalmente a la mentalidad primitiva. Él y Aristóteles han sido los dos polos sobre los que ha girado durante muchos siglos la cultura occidental, que así ha armonizado y compartido siempre la mentalidad mítica y la racional.

3. Textos abundantes de Lévy-Bruhl se aducirán más adelante al tratar de la participación: cambiando mentalidad «mística» por «mítica», casi todo es aplicable al mito.
4. Cf. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París, Payot, 1955. En n. 17, 1, p. 144, nota dos, cita, aprobándolas, las siguientes palabras de Lévy-Bruhl (*Functions*, p. 434): «¿Serían, pues, los mitos, también ellos, productos de la mentalidad primitiva que aparecen cuando ella se esfuerza en realizar una participación que ya no se siente como inmediata, cuando ella recurre a intermediarios, a vehículos, destinados a asegurar una comunión que ya no es vivida?» En la misma p. 144 afirma Van der Leeuw que el mito dota a la potencia inefable, objeto de la experiencia numinosa, de nombre y figura, para poder entrar en relación permanente con ella.
En el párrafo 84 compara el conocimiento teorético con el mítico. El pensamiento teorético se separa del mundo para contemplarlo desinteresadamente, no vitalmente como el mito (84, 1, p. 540). Pero esto le aleja de la existencia: «cuando abandona las figuras de la mitología, sólo le quedan las cifras», y al mismo Dios lo reduce a cifras, así como a toda la complicada realidad: es como el niño que destripa la muñeca para saber qué es... y se queda sin muñeca; eso sucede con los hombres que operan con los mitos como los niños sobre la muñeca, y así entran en la era científica (*ibid.*, p. 542). Por eso, la misma ciencia se basa en el mito, y usa del mito, aun sin saberlo: el hombre teórico es mera construcción especulativa, no real (84, 3, pp. 542-543).
También destaca la estrecha relación entre «mito» y «participación»: «La vida del espíritu humano comporta varios (estratos superpuestos), de los que uno, y a la vez uno de los más profundos y de los más importantes, es el doble del «autismo» y del «mito», donde reina como ley suprema la «participación». Sobre estos estratos se extienden otros, más o menos fundados en él» (83, 5, p. 538).
Específicamente trata del mito en el párrafo 60, pp. 404-409, que aconsejamos leer. Pero aun de un modo más completo en su obra *L'uomo primitivo e la religione*, Turín, Boringhieri, 1961, pp. 73-108.
5. VAN DER LEEUW, *L'uomo primitivo e la religione*, especialmente pp. 96-108 (Mito, Logos, Storia).
6. MIRCEA ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, IEP, 1954, pp. 387-413. Pero su afición al simbolismo — que aparece en todas sus obras — hace que a veces, al tratar de mitos particulares, se olvide ese valor objetivo, en aras del simbolismo. Tal sucede, por ejemplo cuando trata del diluvio. Yo le pregunté en cierta ocasión si creía en la existencia del diluvio, que parecía difuminar en mero simbolismo, y me respondió que, indudablemente, la realidad del diluvio la daba por supuesta, y por eso insistía exclusivamente en su simbolismo.

en cuanto prescinde de determinaciones locales y temporales, características de la historia.

3. *El mito siempre se refiere a la acción del trascendente en sí mismo o en el mundo visible.*

El mito siempre se refiere a la acción del trascendente en sí mismo o en el mundo visible.

Por eso se insiste en su eficacia: «El mito no es otra cosa que la palabra misma..., una palabra pronunciada que, al repetirse, posee la potencia decisiva» (Van der Leeuw). «El mito refiere verbalmente un acontecimiento ejemplar», «es una historia ejemplar», «que el hombre trata de imitar, y que renueva su eficacia cada vez que se narra» (Mircea Eliade).

Por eso también, por referirse a una acción trascendente, el mito se desvincula de todo tiempo o espacio. O, de colocarse en algún momento, se pone al principio o al fin de los tiempos, es decir, fuera del tiempo.

Esto es consecuencia de la concepción primitiva de que el mundo trascendente no conoce los límites de espacio o tiempo: su acción y eficacia es en realidad eterna y, por lo mismo, siempre actual y presente. Así como, según la filosofía escolástica, el acto creador inicial perdura actual en la conservación de los seres, así los actos míticos originarios perduran actuando en toda acción del mundo visible, que los copia e imita.

Es así esa trascendencia la que, necesariamente, desvincula al mito de todo tiempo y lugar — haciéndolo ucrónico y utópico —, a la vez que lo dota de una eficacia siempre actual, siempre renovada.

Insistiendo en esa trascendencia del objeto del mito, intuitivamente percibido, tras exponer la evolución de su concepto en los últimos cincuenta años, dice Henniger (D. B. art. *Mythe*): «Lo que provoca el mito no es ni la imaginación pura, ni el intelecto puro, sino *una facultad de intuición* que tiene sus raíces en los estratos más profundos del alma, una facultad intuitiva de las realidades invisibles, trascendentes», captando verdades válidas para todas las épocas.

4. *Mito y liturgia.* — Hoy todos parecen estar concordes en que, originariamente, todo mito acompañaba a un rito, completándolo. El rito reproduce, por la acción y el gesto, el acontecimiento trascendente originario. El mito une a esa acción la representación por la palabra. El mutuo influjo de ambas cosas explica no pocas desviaciones de los mitos cuando se separan de los ritos.

Cuando los mitos se separan del rito tienden a secularizarse. Sale entonces el cuento, si se conserva intemporal e inespacial; la leyenda o saga, si se inserta en el tiempo y en el espacio, como una pseudohistoria. Si, en cambio, permanece religioso, pero se estructura su contenido, saldrá la teología.[7]

7. Cf. VAN DER LEEUW, *ob. cit.*, y H. RINGGREN, *Les religions du monde*, París, Payot, 1960, pp. 28-29.

2. Definición del mito

Teniendo en cuenta todas estas características del mito creemos que la siguiente definición satisfaría a todos los extremos del problema y solucionaría no pocas dificultades:

«Mentalidad mítica es la propensión espontánea en el hombre de atribuir los fenómenos visibles a causas trascendentes, no desconociendo, pero sí pasando por alto las causas inmediatas experimentales o minimizando su valor.»

El mito sería «la formulación o descripción oral de esa causalidad trascendente, intuitivamente percibida». Precisamente por tratarse de causalidad trascendente es intemporal e inespacial, verdaderamente eterna y omnipresente, y por eso actual y universalmente eficaz, siempre presente en un eterno ahora.

Lévy-Bruhl ha demostrado la intensidad con que el primitivo busca la explicación de todo en estas causas trascendentes, aunque no desconozca la existencia de causas visibles o experimentales. Nada pasa en el mundo visible sin la actuación de las fuerzas del mundo invisible, intemporal e inespacial: la acción de éstas es como eterna, aunque continuamente se termine en el tiempo que afecta al mundo de los sentidos.

Pero esta disposición no es exclusiva del primitivo: se halla también en todas las religiones históricas. Baste recordar aquí la intensidad con que los mesopotamios sentían que nuestro mundo copia al cielo, y es como su reflejo o proyección. Y la misma adivinación religiosa, presente en todos los pueblos, tiene como fin principal conocer los designios del mundo trascendente para conformarse a ellos, evitando el fracaso al resistirlos.

La intuición con que se percibe vitalmente la causalidad trascendente puede ser natural o sobrenatural, es decir, debida a revelación o manifestación divina en una verdadera teofanía.

La intuición natural es similar a la que tenemos de los primeros principios — identidad, contradicción, causalidad, etc. —: el acto más básico y fecundo del espíritu humano, sobre el que se basa todo discurso, todo razonamiento y toda ciencia, que siempre ha de basarse últimamente en la pura intuición de los primeros principios.

En concreto, el mito arranca de la intuición del principio de causalidad. La mentalidad mítica intuye que las causas segundas y experimentales no pueden dar explicación suficiente de lo que sucede, ya que no obran sino en cuanto movidas por la causa primera. El mito intenta luego describir la acción de esa causa primera, ya obrando directamente por sí, ya obrando mediante otras causas del mundo trascendente: es en la asignación de estas causas segundas del mundo trascendente donde más fácilmente puede acechar el error al mito.

Pero también hay una intuición sobrenatural. Dios puede sobrenaturalmente comunicarse al alma religiosa en una experiencia inefable numinosa. Ésta es, necesariamente, transeunte: para poder seguir manteniendo contacto con ella viene su descripción en mito: descripción siempre inadecuada, por ser en sí ex-

periencia inefable. Normalmente Dios mismo facilita los términos de la descripción para que, aunque siempre inadecuada, no contenga falsedad. A esta comunicación divina parecen deberse los más importantes mitos de la humanidad, especialmente aquellos en que todos los pueblos fundamentalmente coinciden, cual pasa con los mitos de los orígenes, que fundan la religiosidad humana con su dependencia radical de la Divinidad.

Pero, tanto en estos mitos como en los anteriores, debe tenerse en cuenta, para su recta inteligencia, el modo de transmisión.

Vimos que el mito estaba siempre, originariamente, asociado a la liturgia. Se transmitía así mediante escenificaciones o dramas litúrgicos, especialmente en los ritos iniciáticos. Debe, pues, intentarse separar los elementos puramente escénicos, que como medios pueden variar, y la verdad que mediante esas escenificaciones se quería transmitir a los iniciandos. La separación, fácil en el ambiente iniciático, no siempre es fácil para nosotros. A veces el elemento escénico es claro; otras, no. Para segregar la verdad objetiva que quería enseñarse podrá ayudar mucho el elemento o elementos coincidentes en las más varias tradiciones de los pueblos.

Esto podría ilustrarse con las actuales varias representaciones que hoy se hacen en Cataluña de los Pastorets y de la Pasión. Ambas escenificaciones buscan hacer vivir al pueblo una verdad objetiva en la que todos creen: el nacimiento del Salvador y su pasión y muerte. Pero para ello se añaden muchos elementos meramente escénicos, que nadie tiene por objetivos, sino como mera invención artística. Incluso muchas cosas no tienen más fin que hacer reír y relajar la tensión; y así, cuando algún chiste tiene éxito, pasa a incorporarse definitivamente en la representación.

No olvidemos que los mitos se nos transmiten tal cual eran representados: muchos de sus elementos miran exclusivamente al modo de representar la idea o creencia que se quería inculcar; otros elementos miran a relajar la enorme tensión a que los iniciandos se hallaban sujetos — son estos elementos los que más varían en los mitos de los diferentes pueblos —; igualmente, el lugar en que el mito se desarrolla—lugar de creación, del salvamento del diluvio, etc.—, no indican más, como bien recuerda Gordon (Brillant-Aigrain, H. R. I: *Les religions arcaïques*), que el lugar en que se escenificaban esos mitos: de ahí que tribus vecinas asignen lugares distintos de la creación sin que por eso crean que su fe se opone; igualmente, los animales que hablan no son sino los iniciadores disfrazados.

Todo esto debe tenerse presente para el análisis del contenido del mito, deslindando lo que en él quería transmitirse como enseñanza, de los medios escénicos y demás adjuntos de que se servían para transmitirla. Deslinde ciertamente no fácil, pero que con todo cuidado y prudencia debe procurarse.

Comparando el conocimiento mítico con los demás modos del conocer humano, diremos que:

La ciencia busca la explicación por las causas inmediatas, experimentales: cesa donde cesa la experiencia. La actitud mítica completa a la ciencia, pues el mundo queda sin explicación si no se acude a las causas trascendentes. Ambas actitudes son incompletas, ambas se necesitan para un conocimiento humano entero.

La filosofía busca también la explicación del mundo sensible por las causas últimas, trascendentes. Pero difiere del mito en dos cosas. Primero, no salta las causas inmediatas, antes se sirve de ellas para ascender y ese ascenso lo verifica mediante un gran despliegue de la fuerza racional o discursiva, cosa que no hace el mito. Y segundo, la filosofía es algo sumamente elaborado, no espontáneo; seco, no afectivo; teórico, no vivo; especulativo, no práctico: todo lo contrario del mito.

La teología difiere de la actitud mítica principalmente por su racionalización: no es un salto espontáneo a la causa última como explicación de todo, sino calculado, ordenado, sistematizado, racional. Si en su objeto coincide con el mito, en su método y modo de abordar el tema coincide más con la racionalidad de la filosofía que con el mito.

Respecto a la historia tiene como objeto los acontecimientos y actos humanos, no el influjo o acción de las causas trascendentes. Y, al contrario del mito, se esfuerza en situar en el espacio y el tiempo determinados todos los acontecimientos humanos que estudia.

En cuanto al valor objetivo del mito es verdadero o, si se prefiere, responde a una realidad objetiva, en cuanto postula para todo la acción de una causa trascendente al mundo visible, intemporal e inespacial.

Pero puede errar, y ha errado muchas veces, en la asignación y explicación concreta de esa causa, sobre todo cuando se detiene en la descripción de causas segundas trascendentes, sin remontarse a la causa última. Como puede errar, y ha errado muchas veces, la actitud científica al asignar las causas sensibles, o la filosofía al describir las causas últimas.

En este aspecto, el conocimiento mítico está sometido a los mismos fallos, ni más ni menos, que las demás actividades de la razón humana: ninguna de las vías o modos del conocimiento humano gozan del atributo de la infalibilidad.

Por lo demás, el error será tanto más fácil cuanto más intervenga el discurso de la razón en su formulación, haciéndole perder espontaneidad; o cuando se entretiene en asignar causas segundas, aunque trascendentes a lo experimental, cual sucede en la mayor parte de los mitos etiológicos. Más difícil será el error cuanto más religioso sea, más se remonte a la causa última, con más simplicidad la formule o describa, y mayor universalidad alcance en los pueblos el núcleo fundamental del mito. Pero aun entonces habrá que distinguir su contenido de los elementos escénicos con que se transmite.

3. Actitud mítica y actitud religiosa

El mito es así consecuencia de la tendencia religiosa humana, que lo refiere todo al mundo trascendente y, en último término, a Dios. Es a través del mito, según advierte Van der Leeuw, que el hombre llega a las verdades religiosas.

Como la religión puede ser verdadera o errónea — o parcialmente errónea —, así el mito puede ser vehículo de verdad o de error, al igual que los demás modos del conocer humano. Pero su punto de partida es siempre una verdad: la necesidad de una causa trascendente para explicar el mundo visible. La intuición de que parte es siempre verdadera — como toda intuición —, ya sea intuición natural del verdadero principio de causalidad, ya sea intuición sobrenatural gozada en la experiencia numinosa. Donde puede empezar el error es al querer traducir esa intuición inefable en términos concretos y definidos, que es lo propio del mito. No es la experiencia la que es falsa; donde puede entrar la falsedad es en la explicación de esa experiencia. Explicación en la que pueden influir muchas cosas ajenas a la misma experiencia, como la disposición del sujeto que la hace, el ambiente, etc. y aun la misma dificultad de poner en términos concretos lo que en sí es inefable. Este peligro de inexactitud y aun de error es dable observarlo en los místicos cuando quieren expresar o describir a otros su experiencia.

Derivando la actitud mítica de la religiosa es evidente que cuanto un alma es más religiosa, más tiende a la actitud mítica y con más simplicidad la expresa.

Cuando Cristo dice: «Sed perfectos como vuestro padre Celestial, que hace llover sobre justos y pecadores, y salir el sol sobre buenos e impíos» (Mt., 5, 45), o cuando San Pablo afirma que es Dios quien da el crecimiento a las plantas (I Cor., 3, 6-7), ambos proceden con actitud mítica: ambos consideran primariamente como explicación de la lluvia, del salir del sol, del crecer de las plantas la acción de la causa última trascendente, Dios, «que obra todas las cosas en todas las cosas» (1 Cor., 12, 6).

Las explicaciones que nos da un meteorólogo, un astrónomo o un biólogo diferirán completamente: investigarán las causas inmediatas y silenciarán la causa última.

Ambas explicaciones — mítica y científica — son verdaderas; ambas incompletas. Pero si se consideran aisladas debe reconocerse que la explicación mítica es mucho más plena y satisfactoria, ya que la científica deja en defintiva todo sin explicar al faltarle el eslabón primero de que colgar la cadena de causas.

La actitud mítica es en Jesús algo permanente y universal. Es Dios quien alimenta a los pájaros y viste a los lirios y, por lo mismo, es también Él quien se encarga de vestir y alimentar a los hombres (Mt., 6, 25-33). Es Dios quien cuida de tal modo de la vida de todos los seres, que ni un pajarillo cae en manos del cazador sin que previamente Dios dé su permiso para que así suceda

(Mt., 10, 29-31). Es Dios quien tiene contados todos los cabellos de la cabeza de cada uno de los hombres, de modo que ni un solo cabello cae sin que Él dé su permiso para tal caída (Mt., 10, 30; Lc., 21, 18).

¡Cuán diferente es la explicación profana que de la caída del cabello dará un médico, o un cazador o un naturalista nos darán de la muerte del pajarillo!

La misma actitud mítica se observa cuando el labrador dice de sus campos bien granados: «Son una bendición (de Dios)». O cuando el cristiano, en cualquier suceso favorable, da gracias a Dios por creerlo la verdadera causa del beneficio recibido en cuya producción, no obstante, no ignora intervinieron muchas causas y factores naturales. O cuando en sus necesidades de todo género pide insistentemente la ayuda divina, que ve necesaria para que sus propios esfuerzos en remediarse sean eficaces.

El mismo Jesús nos enseñó a pedir: «El pan nuestro de cada día dánosle hoy»: plegaria que repiten diariamente todos los cristianos. En el aspecto sensible experimental se presenta el trabajo como fuente del sustento cotidiano. El alma religiosa sabe que ese trabajo es sólo una condición, que Dios mismo ha querido — «con el sudor de tu rostro comerás el pan» (Gén., 3, 19) —, pero que la verdadera causa que produce nuestro sustento es Dios, que multiplica año tras año y siglo tras siglo los granos. Todos los hombres reunidos serían incapaces de hacer dos granos de trigo partiendo de uno. Y aunque ese sea el modo ordinario con que Dios nos sustenta, puede hacerlo por cualquier otro medio, pues «no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que proceda de la boca de Dios» (Mt., 4, 4), y así el cristiano pide, como hijo a su Padre, que Dios cuide de su sustento, de su mano cree recibirlo y a Él se lo agradece.

En realidad, toda oración de petición, tan insistentemente inculcada por Jesús en el Evangelio, y tan practicada en las religiones de todos los pueblos, es expresión de esa mentalidad mítica. Y no menos la oración de acción de gracias, igualmente recomendada y extendida. Ambas, o esperan de Dios cuanto piden, o atribuyen a Dios cuantos bienes han recibido. Por eso nada como la oración muestra la interpenetración de mentalidad mítica y religiosa: cuanto uno es más religioso, más ora. Y cuanto más ora, más muestra su actitud mítica.

Como la acción de Dios, que «obra todo en todas las cosas» (1 Cor., 12, 6), se da en todo cuanto ocurre, síguese que no hay fenómeno natural que no pueda ser objeto de mito. Y, de hecho, así ha sucedido: «Todas las acciones con sentido que el hombre ejecuta, repiten un arquetipo mítico» (Mircea Eliade).

Por eso el alma religiosa da gracias a Dios en todo y por todo. Así, San Pablo nos dice daba gracias a Dios sin interrupción (1 Tes., 2, 13), y, en concreto, por el pan que comía (Act., 27, 35), por cada vez que se acordaba de los que había evangelizado, atribuyendo a Dios ese recuerdo (Fil., 1, 3), por hablar la lengua, y conocerla, de aquellos a quienes predicaba (1 Cor., 14, 18). Y esa misma acción de gracias inculca a los fieles: Que den gracias a Dios por el comer y por el no comer (Rom., 14, 6), que oren sin intermisión y en todas las

cosas den gracias (1 Tes., 5, 17-18), que den gracias siempre por todos (Ef., 5, 20), que en todo cuanto hagan de palabra o de obra, cuanto digan o actúen, sea siempre dando gracias a Dios (Col., 3, 17): «Ya comáis, ya bebáis, ya cualquier cosa hagáis, hacedlo todo a gloria de Dios» (1 Cor., 10, 31).

Pero entre todos los sucesos que pueden ser objeto de mito hay algunos de especial importancia.

Destacan en primer lugar los llamados mitos de los orígenes — origen trascendente del mundo, creación del hombre, pecado original, origen de la muerte, tradición del Salvador, diluvio, torre de Babel: todo ello con intervención directa de la causa trascendente —, que, al constituir la base de casi todos los ritos iniciáticos, y fundar la dependencia radical del hombre con relación a Dios, fundamentaron y transmitieron la religión, hallándose todavía presentes, aunque más o menos desfigurados o viciados, en todas las religiones.

Importantes son también, aunque menos, los mitos biológicos — fecundidad, generación, ciclos de vegetación, hierogamia, etc. —, así como los referentes a las principales ocupaciones humanas — mitos de caza, pesca, agricultura, etc. —. Muy importantes, aunque por su misma naturaleza más vagos e imprecisos, son en cambio los mitos escatológicos, ya miren a la suerte del alma tras la muerte, ya a la consumación final del mismo mundo o de la humanidad en su conjunto.

Asociados todos ellos íntimamente a los ritos religiosos, y especialmente a los llamados ritos de tránsito — nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte —, contribuyeron a proyectar al hombre íntegro y total hacia el trascendente, hacia la religión.

4. El mito y la liturgia católica

La noción de mito, que hasta aquí hemos expuesto, así como su vinculación esencial con la actitud religiosa del hombre, recibe su confirmación por dos vías contrapuestas. Una, la noción del santo sacrificio de la misa en la Iglesia católica, y, más secundariamente, la teología de los Sacramentos en general. Otra, la actitud irreligiosa de los desmitificadores, que entienden por mito — con el que quieren acabar y al que quieren eliminar — todo recurso a causas trascendentes.

La primera vía, la de la liturgia católica, ha sido ampliamente usada, sobre todo por Eliade, y aún más por Van der Leeuw, para ilustrar lo que es el mito y su genuino significado y eficacia.

Y, ciertamente, el cristiano no tendrá dificultad alguna en entender la mentalidad mítica si profundiza las creencias que se entrañan en la liturgia: en ella encontrará todas las características del mito: trascendencia, intemporalidad, atopicidad, eficacia siempre presente, reproducción verdadera, no sólo recuerdo del acontecimiento originario. Y entonces entenderá los mitos de los pueblos, figura de lo que en el Cristianismo adquiriría plena realidad (cf. 1 Cor., 10, 6-11).

1. *Sacramentos y mito.* — Según la teología católica, siguiendo al Concilio tridentino, «los sacramentos son signos sensibles, instituidos por Cristo, que significan y dan la gracia».

Todos los sacramentos consisten en acciones o ritos, acompañados de palabras que las especifican y corroboran. Acciones puestas una vez por Cristo, palabras una vez por Él pronunciadas. Sólo Cristo, Dios con nosotros, causa trascendente, podía vincular la gracia a signos y palabras sensibles.

Ahora bien, esas palabras, cada vez que se repiten, recobran su eficacia primera, la de la primera vez que fueron pronunciadas: no sólo significan, sino que también dan la gracia, como la primera vez que Cristo las pronunció. Y el ministro que las dice es pura pantalla de Cristo, que actúa su eficacia *ahora.* Por eso la gracia santificante que los sacramentos confieren a quien los recibe es independiente de las disposiciones de santidad del ministro que lo confiere.

Como bien dice San Agustín: «Pedro bautiza, Cristo es quien bautiza; Pablo bautiza, Cristo es quien bautiza». Igualmente, cuando el sacerdote dice: «Yo te absuelvo de tus pecados», Cristo es quien absuelve; el sacerdote es como el auricular del teléfono por el que se transmite la voz de Jesús y la eficacia de esa palabra no depende de la diafanidad con que el auricular reproduzca la voz originaria, sino de la autoridad de Aquél que por ese auricular se hace oir. Incluso en el sacramento del matrimonio, cuyos ministros son los mismos contrayentes, éstos representan a Cristo y a la Iglesia en su mutua entrega y reproducen su acción, y de ahí la gracia santificante de que el sacramento los embebe; y si para recibir esa gracia han de estar debidamente dispuestos, no es en cuanto ministros, sino en cuanto a la vez receptores del sacramento que administran.

Pero donde más clara aparece esa instrumentalidad es en el sacramento de la eucaristía. Al consagrar, el sacerdote dice: «Esto es mi cuerpo»: y sale, no el cuerpo del sacerdote, sino el cuerpo de Cristo. Siendo la frase verdadera es evidente que es Cristo mismo quien consagra y dice esas palabras sirviéndose del sacerdote como mera causa instrumental. Y lo mismo cuando dice: «Éste es el cáliz de mi sangre», no sale la sangre del sacerdote, sino la de Cristo. Es evidente que el ministro visible es solamente eso: puro ministro, puro instrumento, a través del cual obra Cristo.

Es también en la consagración eucarística donde más claramente y de modo expreso aparece la intemporalidad siempre presente de la eficacia del sacramento. Pues si en la liturgia latina se tradujo en futuro: «Esto es mi cuerpo, que por vosotros será entregado» y «éste es el cáliz de mi sangre..., que por vosotros y por muchos será derramada», en el original los verbos se ponen en participio de presente, y lo mismo sucede en la liturgia griega, que copia el original: «Esto es mi cuerpo, que por vosotros se entrega o está entregando» y «éste es el cáliz de mi sangre..., que por vosotros y por muchos se derrama, o está derramando» (cf. Mt., 26, 28; Mc., 14, 24; Lc., 22, 19-20: texto griego).

Se trata, pues, de una institución hecha una vez en el tiempo, pero válida

para todo tiempo, igualmente eficaz en todo tiempo que se reitere, con la misma eficacia de la primera vez.

Tenemos así en los sacramentos una palabra y un gesto trascendente, obrado una primera vez en el tiempo, pero cuya eficacia es universal, válida para todo tiempo, no menos que la primera vez que se pronunció.

2. *Santa misa y mito.* — Aun más que en los sacramentos es en la santa misa donde el católico halla la vía más excelente para entender lo que es el mito, así como su validez, trascendencia e intemporalidad. Pues, como acertadamente advierte Van der Leeuw, la misa reúne todas las características del mito, es el mito por excelencia, del cual son todos los demás como figura que lo anunciaban.

La misa es conmemoración de un hecho ejemplar y único, trascendental a todo tiempo, válido para todo tiempo, aunque ocurrido en un momento histórico determinado, y el más importante para el hombre: la obra redentora del Salvador, su pasión, muerte, resurrección y ascensión a los cielos: «Por lo cual, Señor, recordando nosotros siervos tuyos, y también tu pueblo santo, la bienaventurada pasión del mismo Jesucristo, tu Hijo, Señor nuestro, y su resurrección de entre los muertos, como también su gloriosa ascensión a los cielos, ofrecemos a tu excelsa Majestad...» (oración inmediata a la consagración).

Pero no es una conmemoración nuda y simple, sino actuante, renovante el sacrificio de la cruz y su acción salvadora en el momento en que se conmemora. La misa no sólo conmemora el sacrificio de la cruz, sino que lo reproduce: es el mismo sacrificio de la cruz, según definición del Concilio tridentino, difiriendo sólo de él en el modo de ofrecerse; incruentamente, y bajo especie o apariencia ajena, pues no se ve a Jesús, aunque realmente esté bajo las especies de pan y de vino (Concilio tridentino, ses. 22, cap. 2, Denz. 940; can. 1 y 3, Denz. 948 y 950).

Es la plena eficacia del mito que, al repetir una acción ejemplar y única, la reproduce y hace actualmente presente y eficaz. Así la misa reproduce y hace actualmente presente y eficaz para cada uno de los que hoy viven el sacrificio una vez por todos ofrecido en la cruz.

Precisamente por esa eficacia intemporal y eterna del sacrificio de la cruz, que lo hace apto para ser actualizado y aplicado en todo tiempo, en una verdadera reproducción — no sólo conmemoración —, la misa, que lo conmemora y repite y reactúa, aun siendo conmemoración de un acontecimiento histórico perfectamente definible y definido, prescinde de intento de toda connotación geográfica o espacial, así como de toda connotación temporal histórica.

Esta precisión era necesaria para destacar el sentido o significado religioso y trascendente de ese sacrificio redentor, cuya eficacia se extiende a todo lugar y a todo tiempo, tanto antes de Cristo como después de Él, sobre todo hombre que en Él crea y espere la salvación como dimanante de su sacrificio.

Por eso no se observa en el ordinario de la misa ninguna connotación es-

pacial o geográfica: ni siquiera que la última cena, la pasión y muerte del Redentor, su resurrección y ascensión a los cielos tuvieran lugar en Jerusalén.

Y, ciertamente, no se hizo así por olvido — el recuerdo de todas esas circunstancias locales estaba muy vivo en las primitivas comunidades cristianas —, sino porque así lo exigía la dialéctica de la actitud religiosa o mítica, el significado profundo de la acción redentora del Salvador.

Respecto al tiempo, falta también totalmente en la misa toda connotación temporal. Sólo en el Credo — que las más de las veces no se dice —, hay una, pero del todo vaga: «Bajo el poder de Poncio Pilato»: así, sin encuadrar para nada temporalmente ese Poncio Pilato, que en la misa queda tan intemporal e insituable en un tiempo concreto, como pueden quedar Adán, Enok o Noé.

Esa misma imprecisión temporal aparece en la fórmula con que hasta hace poco comenzaba la lectura de cada evangelio en las misas (y que hoy todavía se conserva en algunos): «En aquel tiempo...», que recuerda extrañamente la fórmula intemporal con que empiezan los cuentos: «En los tiempos de Maricastaña, en que los animales hablaban...» (es decir, como bien advierte Gordon: en los tiempos iniciáticos, únicos en que los animales, bajo los que se disfrazaban los iniciadores, verdaderamente hablaban).

La expresa devaloración temporal aparece también en las listas de santos invocados en el Canon romano: «Veneramos la memoria, ante todo, de la gloriosa siempre Virgen María, madre de Jesucristo, nuestro Dios y Señor, la de su esposo San José; y también la de tus bienaventurados apóstoles y mártires, Pedro y Pablo, Andrés, Santiago y Juan, Tomás, Santiago, Felipe, Bartolomé, Mateo, Simón y Tadeo; Lino, Cleto, Clemente, Sixto, Cornelio, Cipriano, Lorenzo, Crisógono, Juan y Pablo, Cosme y Damián, y de todos tus santos; por cuyos méritos y ruegos te suplicamos nos concedas que en todas las cosas el auxilio de tu protección nos defienda...». «Dígnate darnos... vivir en compañía de tus santos apóstoles y mártires, Juan, Esteban, Matías, Bernabé, Ignacio, Alejandro, Marcelino, Pedro, Felicidad, Perpetua, Águeda, Lucía, Inés, Cecilia, Anastasia, y de todos los santos.»

Sabemos que esos nombres son históricos, perfectamente escalonables en el tiempo, que se extiende desde el siglo I al siglo IV d. C. Pero la misa nada nos dice de ese escalonamiento temporal, como tampoco del espacial en que vivieron: la lectura de ambas listas más bien nos haría pensar que son contemporáneos. Y, en efecto, al alma religiosa nada le importa el tiempo histórico en que vivieron o la sucesión y lugar en que vivieron o padecieron el martirio, sólo le interesa que están *ahora* todos juntos, y *ahora* interceden por nosotros, y *ahora* tiene eficacia para nosotros la intercesión de su martirio y de sus méritos y plegarias.

Y la identidad del sacerdote en la misa con el mismo Cristo que la instituyó, y de su acción con la de Cristo en la última cena, se expresa maravillosamente con la identificación del cáliz que el sacerdote tiene en sus manos, que se hace el mismo que Cristo tomó: «Del mismo modo, acabada la cena, *tomó*

este cáliz glorioso en sus santas y venerables manos». Y no menos se expresa la identidad de la acción sacrificial del sacerdote y la de Cristo en las palabras consacratorias: «Esto es mi cuerpo», «éste es el cáliz de mi sangre», que dan por resultado la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo, no la presencia del cuerpo y sangre del sacerdote ministerial oficiante que pronuncia las palabras.

Y la intemporalidad total o, mejor, el ahora siempre actual de la oblación de Cristo, Él mismo la expresa en la misma institución de la eucaristía: «Esto es mi cuerpo, que por vosotros *se entrega*, o está entregando», «éste es el cáliz de mi sangre, que por vosotros y por muchos *se está derramando*, o se derrama». Presente que usa Jesús cuando su sangre aún no ha sido históricamente derramada, ni su cuerpo se ha entregado aún. Pero la acción de su entrega es siempre actual, hecha *ahora*. Y así será repetida, ahora, en cada misa.

Igualmente, el presente usado en la frase tantas veces repetida en la misa: «Éste es el cordero de Dios, que toma sobre sí los pecados del mundo» (Gloria, tres veces después de las dos oraciones que siguen en el Canon al Padrenuestro, y otra vez más inmediatamente antes de la comunión, al enseñar la hostia consagrada a los fieles), muestra claramente la actualidad con que siempre ahora ejerce Jesús su obra redentora.

Por eso, aunque la santa misa sea conmemoración y reproducción de un acontecimiento histórico perfectamente localizable en el tiempo y en el espacio —la obra redentora del Salvador por su pasión y muerte—, sería absolutamente imposible hacer una restitución histórica, es decir, con situación concreta en tiempo y espacio, del magno acontecimiento, a base del sacrificio de la misa, que es su conmemoración y reproducción. Precisamente para destacar el significado trascendente de esa acción salvadora, válida para todo tiempo y espacio, era necesario prescindir en la liturgia de toda connotación espacio-temporal que pudiera inducir a los fieles a limitar el alcance universal y eterno de su eficacia.

Y así como erraría grandemente quien negara la realidad objetiva de la obra redentora de Cristo — de su pasión, muerte y resurrección —, porque en la liturgia de la misa aparece sin connotaciones de espacio y tiempo, así erraría igualmente quien por principio negara la realidad objetiva de los mitos — vgr., creación del hombre, pecado original, promesa del Salvador, diluvio, etc. —, porque las tradiciones que nos los conservan, originariamente íntimamente ligadas a la liturgia, prescindan de toda connotación espacio-temporal. Esto sería ignorar completamente la dinámica de la actitud genuinamente religiosa.

3. *Festividades y mito.* — También las festividades litúrgicas ilustran la naturaleza del mito y nos hacen entender mejor su estructura, funcionamiento y eficacia.

Las festividades suelen conmemorar hechos, acciones o pasiones de la vida de Cristo, pero no sólo conmemoran, sino que reproducen y actualizan lo que

conmemoran. El cristiano no celebra el nacimiento de Cristo como ocurrido hace dos mil años, sino como teniendo lugar ahora. E igualmente sucede con la celebración de su pasión, muerte y resurrección y ascensión a los cielos o con la venida del Espíritu Santo por Él enviado.

Y esto no es pura ficción, antes bien tiene un fundamento realísimo. Hechos miembros de Cristo cuantos en Él creen, Cristo reproduce en ellos a través de los siglos y vive con ellos y en ellos todos los episodios de su vida hasta llevarlos consigo al cielo.

Es lo que hermosamente expresa San León Magno, papa: «No hay duda, dilectísimos, de que la naturaleza humana ha sido asumida por el Hijo de Dios en tan gran conexión que no sólo en aquel hombre que es primogénito de toda creatura, sino que también en todos sus santos sea *un único y mismo Cristo*; y así como no se pueden dividir los miembros de la cabeza, así tampoco de la cabeza se pueden dividir los miembros... Así, pues, todas las cosas que el Hijo del Hombre hizo y enseñó para la reconciliación del mundo, *no sólo las conocemos en la historia de las cosas pasadas, sino que también las sentimos en virtud de las obras presentes*... Pues la participación del cuerpo y de la sangre de Cristo no otra cosa hace sino que pasemos a convertirnos en lo que recibimos; y así en todas las cosas llevemos en el espíritu y en la carne al mismo con quien hemos conmuerto, con el que hemos sido consepultados y conresucitados» (San León Magno, *Sermo 12 de Passione*, 3, 6-7; Ml., 54, 335-337).

La vida de Cristo se reproduce así en todos cuanto creen en Él, y es en las fiestas donde se actúa y vive esta vida de Cristo en nosotros. Tomemos como ejemplo la Natividad de Cristo y su pasión y resurrección.

La Navidad celebra el nacimiento de Cristo de la Virgen María, acaecido una sola vez en Belén de Judá. Pero no lo celebra como recordando simplemente un acontecimiento histórico, sino como reproduciéndolo en el alma de los fieles, viviendo el nacimiento actual de Cristo en cuantos en Él creen y dedicando todo el Adviento para preparar al fiel a ese actual nacimiento de Cristo en él, como se preparó en deseos la misma humanidad para el nacimiento histórico, y disponiéndose a recibirlo en su corazón de manos de la Virgen quien, en expresión de San Bernardo, es la que siembra a Jesús en nuestros corazones y lo hace morar en ellos.

En esta idea fundamental, de reproducción del nacimiento en cada uno de nosotros, insisten las lecturas de los santos padres que la Iglesia usa en este tiempo.

Así, San Carlos Borromeo, tras indicarnos que en lo que va a decir no hace más que seguir la enseñanza de los santos Padres, continúa: «De nosotros desea la Iglesia que entendamos que así como una sola vez vino al mundo en carne, así también, quitado todo impedimento por nuestra parte, está dispuesto a venir de nuevo a nosotros en cualquier hora y momento para habitar en nuestras almas... Y por eso nuestra mente debe disponerse a la venida de Cristo

con no menor disposición que si todavía hubiera de venir al mundo» (lunes de primera semana de Adviento, lectura del Breviario).

Y el miércoles de la misma primera semana de Adviento nos pone la Iglesia las palabras de San Bernardo: «Conocemos una triple venida del Señor. La tercera venida es intermedia entre las otras dos... Esta venida intermedia es oculta, en la cual sólo los elegidos lo ven en sí mismos, y se salvan sus almas... Pues vendrá a ti el Hijo con el Padre, vendrá el gran Profeta que renovará a Jerusalén y Él hace nuevas todas las cosas». Hay, así, la venida primera en humildad, cuando nace en Belén; hay la venida final para juzgar al mundo y, entre ambas, hay la venida a cada fiel para ir obrando en él la salvación (San Bernardo, *Sermo 5 de adventu Domini*, 1-3).

El sábado de la segunda semana de Adviento nos pone la lectura del beato Isaac: «También se entiende aquí cada alma fiel como esposa del Verbo de Dios, madre de Cristo y hermana e hija suya... En el tabernáculo del seno de María moró Cristo nueve meses; en el tabernáculo de la fe de la Iglesia, hasta la consumación del siglo; en el conocimiento y amor del alma fiel morará por los siglos de los siglos» (*Sermo 31*, P. L. 194, pp. 1862-1863).

Ya cercana la Navidad, el día 21 de diciembre, la lectura tomada de San Ambrosio nos invita a asimilarnos e identificarnos a la Virgen María en su Visitación: «Pero también dichosos vosotros que creéis y creisteis, pues toda alma cristiana que creyere, concibe también ella, y engendra al Verbo de Dios, y reconoce sus obras. Esté, pues, en cada uno de nosotros el alma de María para engrandecer al Señor; esté en cada uno el espíritu de María para exultar en Dios; si, según la carne, es una sola la madre de Cristo, según la fe, Cristo es el fruto de todos; pues toda alma recibe al Verbo de Dios, si sin mancha y libre de vicios guarda la castidad con inviolado pudor» (San Ambrosio, *Exposición de San Lucas*, lib. 2, 19, 22-23).

Y en el mismo día de Navidad se nos da la exhortación de San León Magno: «Dilectísimos, hoy ha nacido nuestro Salvador... el Hijo de Dios tomó la naturaleza del género humano para reconciliarla con Dios... Habiendo alcanzado nosotros participación en la generación de Cristo, renunciemos a las obras de la carne. Conoce, cristiano, tu dignidad, y hecho partícipe de la naturaleza divina, no vuelvas con tu conducta degenerada a la antigua vileza. Recuerda de qué cabeza y de qué cuerpo seas miembro» (*Sermo 1 In Nativitate Domini*, 1-3, P. L. 54, 190-193).

Idea que pervive en todo el tiempo de Navidad. Así, el 31 de diciembre, en otra lectura del mismo San León Magno: «Aunque aquella misma infancia que la majestad del Hijo de Dios no desdeñó, con el acrecer de la edad llegó a varón perfecto y, consumado el triunfo de su pasión y resurrección, ya han pasado todas las acciones de la humillación por nosotros tomada, sin embargo la festividad de hoy *renueva para nosotros* los sagrados inicios de Jesús nacido de María Virgen y, mientras adoramos el nacimiento de nuestro Salvador, nos hallamos celebrando nuestro propio principio. Pues la generación de Cristo es

el origen del pueblo cristiano, y el nacimiento de la cabeza es también el nacimiento del cuerpo. Pues aunque cada uno de los llamados tenga su propio orden, y todos los hijos de la Iglesia están separados por la sucesión de los tiempos, sin embargo, toda la muchedumbre de los fieles, nacida de la fuente del bautismo, así como con Cristo en la pasión son crucificados, en su resurrección resucitados, y en su ascensión son colocados a la diestra del Padre, así con Él son también en esta natividad connacidos. Pues cualquier hombre creyente que en cualquier parte del mundo se regenera en Cristo... pasa a ser hombre nuevo renaciendo; y ya no se cuenta en la descendencia del padre carnal, sino en el germen del Salvador, que se hizo por eso hijo del hombre para que nosotros pudiéramos ser hijos de Dios» (*Sermo 6 In Nativ. Domini*, 2-3.5, P. L. 54, 213-216).

Y el día 4 de enero se nos ofrecen las palabras de San Máximo, confesor y abad: «El Verbo de Dios, nacido una sola vez en la carne, quiere siempre nacer en espíritu a cuantos lo deseen, y se hace infante en ellos, informándolos de sus virtudes, y se les manifiesta a Sí mismo... Por lo cual el apóstol, considerando sabiamente la fuerza de este misterio, dice: Jesucristo, ayer y hoy; el mismo por los siglos. Entendiendo así este misterio siempre nuevo, que jamás envejece por la comprensión de la mente» (*Centuria*, 1, 8-13; P. G., 90, 1183).

Y ya al cerrar el tiempo de Navidad, el día 5 de enero, se nos proponen las palabras de San Agustín: «Hecho en forma de siervo semejante a nosotros, nos reforma según la semejanza de Dios; y hecho hijo del hombre el Hijo Único de Dios, a muchos hijos de los hombres los hace hijos de Dios; y alimentando a los siervos por su forma visible de siervo, lleva a los hijos hasta la visión de la forma de Dios» (*Sermo 194*, 3; P. L., 38, 1016). Transformación y filiación que se va obrando a través de los siglos, en el sucederse de las generaciones humanas, en un continuo ahora.

Es teniendo en cuenta este nacimiento de Cristo en sus fieles, y la identificación de éstos con Cristo, que se configura toda la liturgia del ciclo de Navidad.

El Adviento, como preparación actual a ella, hace sentir al fiel su condición de inevitablemente condenado si Cristo no viene a salvarlo, naciendo en él como Salvador. Y así proyecta al fiel hacia ese futuro nacimiento en un deseo ardiente y en súplicas continuas, que se hacen más y más intensas y desgarradas a medida que se acerca la fecha; más que preparación a la conmemoración de un hecho histórico, lo que se busca es prepararse a un hecho futuro: el nacimiento del Salvador en el alma, o porque aún no lo posee, o porque sólo imperfectamente lo posee.

«Anunciad a los pueblos y decid: He aquí que vendrá Dios, salvador nuestro» (Dom. I, ant. 1.ª Vísperas). «Ven, Señor, y no tardes. Alegremente esperamos tu venida: Ven, Señor Jesús. Tú que eres desde antes de los siglos, ven a salvarnos en este siglo. Tú que creaste el mundo y cuanto lo habita, ven a

redimir la obra de tus manos» (Preces de Vísperas I). «Ven y permanece con nosotros, Señor. Ven a dar al mundo entero el gozo de la salvación. Ven a salvar a tu pueblo de sus pecados. Ven a consolarnos. Ven a iluminar a los que yacen sentados en la sombra de muerte» (Preces de Vísperas II).

En el segundo domingo se repite insistentemente: «Ven, Señor, y no tardes: destruye los pecados de tu pueblo». Y en el tercer domingo: «Ya está cerca el Señor: venid, adorémosle» (Invitatorio). «Ven, y permanece con nosotros, Señor. Ven pronto, y sálvanos. Ven, Señor Jesús» (Preces).

Y ya desde este tercer domingo se repite ininterrumpidamente la súplica: «Cielos, enviad vuestro rocío desde lo alto, y que las nubes lluevan al Justo: ábrase la tierra y germine al Salvador».

Desde el 17 en adelante se aviva el ansia expresada en las llamadas antífonas mayores: «Oh, Sabiduría, que saliste de la boca del Altísimo... ven a enseñarnos el camino de la prudencia. Oh, Adonay... ven a redimirnos con brazo extendido. Oh, Raíz de Jesé... ven a liberarnos, no te atardes. Oh, Llave de David, y Cetro de la casa de Israel; que abres y nadie cierra, cierras y nadie abre... ven y saca de la cárcel al encadenado, que está sentado en tinieblas y sombras de muerte. Oh, Oriente... ven, e ilumina a los que están sentados o yacen en tinieblas y sombra de muerte. Oh, Rey de las naciones y deseado de ellas... ven y salva al hombre que hiciste del barro. Oh, Emmanuel... ven a salvarnos, Señor Dios nuestro».

Y simultáneamente se va animando con la proximidad cada vez mayor de ese nacimiento: «Vigilad, ya está próximo el Señor Dios nuestro» (día 18: con la oración: «Concédenos, omnipotente Dios..., ser liberados por el ansiado *nuevo* nacimiento de tu Unigénito»). «Saldrá como sol el Salvador del mundo, y descenderá en el vientre de la Virgen cual lluvia sobre la grama» (día 19). Y al día siguiente, 20, imploramos a la Virgen: «Acoge, Virgen María, la palabra que te ha sido anunciada por Dios mediante el Ángel: concebirás y parirás a Dios y hombre juntamente, para que seas llamada bendita entre todas las mujeres». Y el 21 se nos exhorta: «No temáis: pues dentro de cinco días vendrá a vosotros el Señor nuestro». Y el día 23: «Os nacerá un pequeñuelo, y se llamará Dios fuerte». «He aquí que se han cumplido ya todas las cosas que acerca de la Virgen María fueron dichas por el Ángel.» Y ya el 24, día de la víspera: «Hoy sabréis que vendrá el Señor, y mañana veréis su gloria».

Tenemos así un acontecimiento histórico pasado —la manifestación de Dios en el nacimiento de su Hijo entre los hombres —, pero totalmente proyectado hacia el futuro, porque en el futuro se espera su reproducción en el corazón de los fieles. Un acontecimiento desligado en su eficacia de todo tiempo, porque ha de ser eficaz en todo tiempo para aquellos que en Cristo crean y le reciban, y cuando en Él crean y le reciban. Y esa fe en la eficacia siempre actual llena ya el corazón del fiel la víspera de Navidad: «*Mañana* será borrada la iniquidad de la tierra, y reinará sobre nosotros el Salvador del mundo».

«Apresúrate, te suplicamos, y no tardes, Señor Jesús, para que sean recreados con las consolaciones de tu venida los que confían en tu piedad» (oración de la Víspera).

Y ese futuro se convierte en un presente — no en un pasado —, el día mismo de Navidad. La palabra *hoy*, referida al nacimiento de Cristo, se repite sin cesar en la liturgia del día de Navidad:

«El Verbo excelso, engendrado del Padre antes de los tiempos, *hoy* se anonadó a Sí mismo hecho carne por nosotros.» «*Hoy* el Rey de los cielos se dignó nacer por nosotros de la Virgen María, para llamar a los reinos celestiales al hombre que estaba perdido.» «*Hoy* la paz verdadera nos descendió del cielo. *Hoy*, por todo el mundo se hicieron de miel los cielos. *Hoy* ha amanecido el día de la redención nueva, el día desde antiguo preparado, el día de la felicidad eterna.» «En el principio, y antes de los siglos, el Verbo era Dios: el mismo nació *hoy* como Salvador del mundo». «*Hoy* nació Cristo; *hoy* apareció el Salvador; *hoy* en la tierra cantan los ángeles, se alegran los arcángeles; *hoy* exultan los justos diciendo: Gloria a Dios en las alturas, aleluya.» «*Hoy* se declara un admirable misterio: las naturalezas se innovan, Dios se ha hecho hombre; permaneció lo que siempre fue, y asumió (o hizo suyo) lo que no era, sin confusión ni división.» «Engendrado antes del Lucero y antes de los siglos, el Señor, Salvador nuestro, se dignó nacer *hoy*.» «¡Oh admirable comercio! El Creador del género humano, tomando cuerpo animado, se dignó nacer de la Virgen; y procediendo hombre sin simiente, nos ha regalado su Divinidad.» «Un hijo pequeño nos ha nacido *hoy*, y se llamará Dios fuerte.» «Cristo nos ha nacido, venid, adorémosle» (Breviario).

Y lo mismo sucede en las misas de ese día. Así, en la misa de medianoche: «*Hoy*, desde el cielo, ha descendido la paz sobre nosotros» (Introito). «Oh, Dios, que has iluminado *esta noche* santa con el nacimiento de Cristo, luz verdadera; concédenos gozar en el cielo del esplendor de su gloria a los que hemos experimentado la claridad de su presencia en la tierra» (Colecta). «Porque un Niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado: lleva al hombro el principado» (1.ª lectura, tomada de Isaías). «Hoy nos ha nacido un Salvador: el Mesías, el Señor... delante del Señor que ya llega, ya llega a regir la tierra» (salmo responsarial y su estribillo). «Aleluya, os traigo la buena noticia: Nos ha nacido el Salvador, el Mesías, el Señor» (Aleluya). «Acepta, Señor, nuestras ofrendas, *en esta noche santa*, y por este intercambio de dones en que nos muestras tu divina largueza, haznos participar de la Divinidad de tu Hijo que, al asumir la naturaleza humana, nos ha unido a la tuya de modo admirable» (Ofrendas).

En la misa de Aurora: «*Hoy* brillará una luz sobre nosotros, porque nos ha nacido el Señor, y tiene por nombre: Admirable, Dios, Príncipe de la paz, Padre del tiempo futuro; y su reino no tendrá fin» (Introito). «Decid a la hija de Sión: Mira a tu Salvador que llega» (2.ª lectura, tomada de Isaías). «*Hoy* brillará una luz sobre nosotros, porque nos ha nacido el Señor» (estribillo del salmo responsarial: y todo el salmo, *en presente*, se aplica al Señor nacido).

«Salta de alegría, hija de Sión; canta, hija de Jerusalén; mira, ya llega tu Rey, el Santo, el Salvador» (Comunión, tomado de Zac., 9, 8).

En la misa del día: «Un Niño nos ha nacido, un Hijo se nos ha dado; lleva a hombros el imperio, y tendrá por nombre: Ángel del Gran Consejo» (Introito, de Is., 9, 5). «Concédenos compartir la vida divina de Aquel que *hoy* se ha dignado compartir con el hombre la condición humana» (Colecta). «Aleluya. Nos ha amanecido un día sagrado: venid naciones, adorad al Señor, porque *hoy* una gran Luz ha bajado a la tierra» (Aleluya). «Los confines de la tierra han contemplado la victoria de nuestro Dios» (Comunión, sal. 97, 3). «Dios de misericordia: *Hoy, que nos ha nacido de nuevo* el Salvador para comunicarnos la vida divina, humildemente te pedimos que nos hagas igualmente partícipes del don de su inmortalidad» (Postcomunión).

Es así la fiesta litúrgica de Navidad, no sólo conmemoración de un hecho histórico de la manifestación cumbre divina a la humanidad, sino sobre todo y ante todo, y mucho más, una verdadera reproducción, actualización y presente realización de ese suceso hoy y ahora en cada uno de los fieles que lo conmemoran: un nuevo y actual nacimiento en el alma de cada creyente, de Aquel Jesús siempre actual y viviente en quienes en Él creen, del que nos dice la antífona de Comunión del día 1 de enero: «Jesucristo, ayer y hoy: *El mismo* por los siglos» (Comunión, tomada de Hebr., 13, 8).

Incidentalmente advirtamos que los mismos profetas de que la liturgia usa, especialmente Zacarías e Isaías, al anunciar proféticamente el nacimiento del Salvador, lo desvinculan también de todo tiempo, dándolo por hecho *ahora*, en un ahora siempre actual: «Un Niño nos ha nacido». Conviene tener esto presente, pues igual sucede en los mitos del Salvador en todos los pueblos: dan por ya realizado lo que en realidad se espera para el futuro. Y lo dan por realizado porque la eficacia del hecho esperado ya actúa *de presente*: es un hecho divino cuya eficacia se extiende a todo tiempo, presente, pasado y futuro.

Lo mismo sucede con la liturgia pascual. No es pura conmemoración, sino verdadera reproducción en el alma de cada fiel, que con Cristo muere y resucita, a Él asimilado.

La preparación cuaresmal busca hacer más íntima esa comunión del fiel con Cristo, haciéndole comunicar en su pasión. La comunión ontológica ya existía: todo cristiano es de verdad miembro de Cristo, y Cristo vive y actúa en Él: vive por Cristo, como Cristo vive por el Padre. Pero es menester procurar también la participación o comunión psicológica para que el fiel pueda experimentar y gozar la acción de Cristo en él.

En semana santa se le hace sentir como actual la pasión de Cristo, asociándose a ella — asociación que todavía, cuando yo era niño, modificaba totalmente el comportamiento del cristiano en esos días en un verdadero vivir, incluso socialmente, la pasión de Cristo —, y esa asociación se busca para que

pueda sentir también en Cristo y con Cristo la resurrección de éste como propia y actual en sí mismo.

Por no alargarnos, no pondremos aquí los textos de los Padres que la Iglesia usa en la preparación del tiempo pascual, y luego durante el mismo tiempo pascual. Puede el lector, si quiere, ver recogidos los más significativos de ellos en nuestra obra *Madre de Dios y madre nuestra* (pp. 288-298, ed. Acervo, Barcelona 1978). Todos insisten en destacar la identidad del creyente con Cristo: lo que en Cristo individuo se realizó, se ha, por lo mismo, de ir realizando en todos cuantos a lo largo de los siglos se irán incorporando como miembros. La afirmación de esa identidad alcanza expresión verdaderamente hiperbólica en la lectura de maitines del Sábado Santo, tomada de un autor anónimo griego, en la que Cristo, bajado a los infiernos, dice a Adán: «Levántate, obra de mis manos; levántate, imagen mía, porque a mi imagen y semejanza fuiste hecho. Levántate, salgamos de aquí, pues tú en Mí, y Yo en ti, *una e indivisa Persona somos*».

La actualidad de la obra redentora de Cristo se destaca ya en la misa del Jueves Santo: «Señor Dios nuestro, nos has convocado esta tarde para celebrar aquella *misma* memorable cena en que tu Hijo, antes de entregarse a la muerte, confió a la Iglesia el banquete de su amor, el sacrificio nuevo de la alianza eterna» (Colecta). «Concédenos, Señor, participar dignamente en estos santos misterios, pues cada vez que celebramos este memorial de la muerte de tu Hijo, *se realiza la obra de nuestra redención*» (Ofrendas).

Ya en la noche pascual se renuevan y reactúan la creación primera y la renovación de esa creación por la resurrección gloriosa de Cristo.

Pero la obra llevada a cabo por Cristo resucitado deja como en la penumbra la creación primera, que de nada hubiera servido si Cristo no la renovara, y la redención es mucho más maravillosa que la misma creación: «Oh, Dios, que con acción maravillosa creaste al hombre, y con mayor maravilla lo redimiste», «que tus redimidos comprendan cómo la creación del mundo en el comienzo de los siglos no fue obra de mayor grandeza que el sacrificio pascual de Cristo en la plenitud de los tiempos» (oraciones tras primera lectura). «¿De qué nos serviría haber nacido si no hubiéramos sido rescatados?» (canto Angélica).

La conmemoración y reactuación de la creación aparece clara, no sólo en la primera lectura (de la creación, a la que antes seguía la del diluvio, según la unidad que entre ambos sucesos establecieron los ritos primitivos), sino y principalmente en los ritos del fuego nuevo y la luz nueva, universales en todas las fiestas de año nuevo en que se reactuaba la creación del mundo. Pero aquí esta reactuación corre a cargo de Cristo, y por eso el mundo renovado sale mucho mejor que el recién creado: si maravillosamente Dios creó el mundo, más maravillosamente lo reformó y renovó por Jesucristo. La luz nueva no es renovación de la antes creada, sino el mismo Cristo: «La luz de Cristo, que resucita glorioso, disipe las tinieblas del corazón y del espíritu», se nos dice tras alum-

brar la luz de las tinieblas. Y como Cristo supera a la luz material inicialmente creada, así el mundo por Cristo renovado supera en hermosura al mundo originariamente creado.

Igualmente aparece la creación en las bendiciones del agua, tanto bautismal como para aspersiones. Pero en ambas destaca la virtud renovadora, santificadora de Cristo: «... Oh, Dios, cuyo Espíritu, en los orígenes del mundo, se cernía sobre las aguas para que ya desde entonces recibiera el poder de santificar. Oh, Dios, que incluso en las aguas torrenciales del Diluvio prefiguraste el nacimiento de la nueva humanidad, de modo que una misma agua pusiera fin al pecado y diera origen a la santidad... Que esta agua reciba, por el Espíritu Santo, *la gracia de tu Unigénito*, para que el hombre, creado a tu imagen y limpio en el bautismo, muera al hombre viejo y renazca como niño a nueva vida por el agua y el Espíritu... para que los sepultados con Cristo en su muerte, por el Bautismo, resuciten con Él a la vida» (bendición del agua bautismal).

«... Señor Dios nuestro, en *esta noche*, en que celebramos la acción maravillosa de nuestra creación y la maravilla aún más grande de nuestra redención, dígnate bendecir esta agua» (bendición del agua para aspersión).

Así, en la misma conmemoración de creación, lo que en verdad destaca es la acción de Cristo que la renueva. Es lo que se nos dice en la última oración antes de la misa: «... Que todo el mundo experimente y vea cómo lo abatido se levanta, lo viejo se renueva y vuelve a su integridad primera, por medio de Nuestro Señor Jesucristo, de quien todo procede».

Ya en la misa, al igual que en el himno de la Angélica, la resurrección de Cristo lo absorbe todo, pero no como resurrección exclusivamente suya, sino también como resurrección nuestra, que nosotros ahora en Él y con Él participamos. Por eso no se conmemora como cosa pasada, sino como algo que actualmente, *hoy*, está sucediendo:

«Porque éstas son las fiestas de Pascua, en las que se inmola el verdadero Cordero, cuya sangre consagra las puertas de los fieles... Ésta es la noche en que, por toda la tierra, los que confiesan su fe en Cristo son arrancados de los vicios del mundo y de la oscuridad del pecado, son restituidos a la gracia y son agregados a los santos. Ésta es la noche en que, rotas las cadenas de la muerte, Cristo asciende victorioso del abismo» (Angélica).

«Oh, Dios, que iluminas *esta noche santa* con la gloria de la resurrección del Señor» (Colecta). «Los que por el bautismo nos incorporamos a Cristo, fuimos incorporados a su muerte. Por el bautismo fuimos sepultados con Él en la muerte, para que así como Cristo fue despertado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en una vida nueva. Porque si nuestra existencia está unida a Él en una muerte como la suya, lo estará también en una resurrección como la suya... Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con Él» (lectura de la misa de noche, Rom., 6, 3-11).

Ya en la misa del día aparece aún más nuestra participación en la resurrec-

ción de Cristo, que diríamos es tan nuestra como suya: «Resucité, y aún estoy contigo» (Introito). «Señor Dios, que en *este* día nos has abierto las puertas de la vida por medio de tu Hijo, vencedor de la muerte» (Colecta). «*Éste* es el día en que actuó el Señor: sea nuestra alegría y nuestro gozo» (estribillo del salmo responsarial). «Ya que *habéis resucitado con Cristo*, buscad los bienes de allí arriba, donde está Cristo, sentado a la derecha de Dios: aspirad a los bienes de arriba, no a los de la tierra. Porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida en Dios. Cuando aparezca Cristo, Vida *vuestra*, también vosotros apareceréis, junto con Él, en gloria» (2.ª lectura, Col., 3, 1-4). «Rebosantes de gozo pascual, celebramos, Señor, estos sacramentos en los que tan maravillosamente *ha renacido* y se alimenta tu Iglesia» (Colecta). «Protege, Señor, a tu Iglesia con amor paternal para que, renovada por los sacramentos pascuales, llegue a la gloria de la resurrección» (Postcomunión).

Pero donde más se insiste en que la resurrección de Cristo es en verdad resurrección nuestra es en los prefacios pascuales: «... Glorificarte siempre, Señor; pero más que nunca *en este día*, en que Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado. Porque Él es el verdadero Cordero que quita el pecado del mundo: muriendo destruyó nuestra muerte, y resucitando, restauró la vida» (Prefacio 1). «En verdad es justo... glorificarte siempre, Señor, pero más que nunca en este tiempo en que ha sido inmolado Cristo, nuestra Pascua. Por Él los hijos de la luz amanecen a la vida eterna, los creyentes atraviesan los umbrales del Reino de los cielos; porque en la muerte de Cristo y en su resurrección *hemos resucitado todos*» (Prefacio 2). «Porque Él *no cesa* de ofrecerse por nosotros, de interceder por todos ante Ti, inmolado, ya no vuelve a morir; sacrificado, vive para siempre» (Prefacio 3). «Porque en Él fue demolida nuestra antigua miseria; reconstruido cuanto estaba derrumbado, y renovada en plenitud la salvación» (Prefacio 4).

Y en la reactualización presente de toda la obra redentora de Cristo se nos insiste en todo el tiempo pascual: «Que tu pueblo, Señor, exulte siempre, al verse renovado y rejuvenecido en el Espíritu» (Colecta del Dom. III). «Concédenos, Señor, darte gracias siempre por estos misterios pascuales, para que *esta actualización repetida* de nuestra redención sea para nosotros fuente de gozo incesante» (Ofrendas del Dom. IV). «Dios todopoderoso y eterno, que en la resurrección de Jesucristo *nos has hecho renacer* a la vida eterna...» (Postcomunión del Dom. VI). «Te presentamos, Señor, nuestro sacrificio en este día de la gloriosa ascensión de tu Hijo: que este divino intercambio nos haga vivir en el Reino de Jesucristo» (Ofrendas de Ascensión).

La resurrección de Cristo, al ser verdaderamente nuestra, implica ya de presente una resurrección espiritual, misteriosa y todavía oculta, pero real, en virtud de la cual vivimos la misma vida de Cristo: «Yo soy la Vida», «el que me come a Mí, vivirá por Mí». Y esa resurrección espiritual y oculta lleva ya ahora en germen la resurrección virtual que experimentaremos no más morir, pues el cristiano, al morir, no es despojado del tabernáculo corpóreo si no para

ser sustiuido por un tabernáculo mucho mejor, obra de Dios, que no es otro que el cuerpo resucitado de Cristo hecho nuestro, por lo que en nada echaremos de menos el cuerpo que dejamos. Y lleva también en germen la resurrección futura final física de nuestro cuerpo, como cuerpo que es de Cristo. Y todo eso se está *ahora* actuando, en virtud de nuestra participación en la resurrección de Cristo, que es verdaderamente nuestra. (Lo que la Iglesia siente de esa resurrección virtual no más morir, y de la final en la última venida de Cristo, puede verlo el lector, si lo desea, en nuestra obra *Madre celeste*, cap. 10, pp. 270-300, ed. Acervo, Barcelona 1978.)

La liturgia católica nos muestra así que tanto en los sacramentos, como en la misa, como en las fiestas que celebra, no sólo se conmemoran o recuerdan acciones trascendentes de Cristo, sino que realmente se reactúan y reproducen, en una eficacia presente, independiente de todo tiempo, pero válida para todo tiempo, para todo *ahora*. Es lo propio del mito. Pero creo que ningún pueblo o religión ha destacado tan intensamente la eficacia de esas acciones divinas trascendentes como la liturgia católica, aunque todas hayan creído en ella. Y es que en realidad, como nos dice San Pablo, todo sucedía en figura de lo que había de suceder en Cristo. Y, precisamente, de ser figuras derivaba su eficacia real objetiva.

Por eso el cristiano que halla dificultad en comprender la mentalidad mítica debe pensar que sólo halla tal dificultad porque ha olvidado en realidad su propio cristianismo: ya no lo vive.

Adviértase, finalmente, como una muestra más de la estrecha vinculación de la actitud mítica y religiosa, que siempre que la religión decae, siempre que se busca desacralizar y temporalizar al hombre, sobreviene el ansia de desmitificación, ya que sólo mediante ésta se puede asestar golpe eficaz a la religiosidad. Esta desacralización precedió, sin duda, a la deformación de los mitos, separándolos de la liturgia, cuando este caso se dio. Pero no necesitamos rastrear la historia antigua. Tenemos la experiencia moderna que nos ilustra sobre el pasado. Así vemos, en la desacralización actual, el empeño que se ha puesto en desmitificar la santa misa.

No se niega, explícitamente, que sea reproducción del sacrificio de la cruz, y por ello renovadora de su eficacia — esto es dogma definido para el católico —, pero se ha procurado silenciar en lo posible en la nueva liturgia (sobre todo en las primeras innovaciones). Y en los comentarios a esa liturgia de la misa, además de silenciar que es sacrificio, se insiste sobre todo en la conmemoración, en que es una cena entre hermanos, etc. Se han suprimido en los nuevos Cánones las listas intemporales de los santos y, en el mismo Canon romano, se han puesto entre paréntesis, como si estorbaran. Se ha suprimido la fórmula «en aquel tiempo», que sólo queda como recuerdo en algunos evangelios especiales. Repugna todo cuanto huele a intemporalidad.

La desmitificación a que se tiende, pues sólo entonces será completa, es a

convertir la misa en un simple y desnudo recuerdo o conmemoración de la pasión y muerte de Cristo, sin más eficacia que la puramente psicológica que una conmemoración puede ofrecer. La asistencia divina prometida a la Iglesia hará imposible que ese término se alcance, por mucho que algunos lo deseen, ya que el dogma es inmutable. Y, de hecho, la Iglesia ha frenado radicalmente, tras las primeras experiencias, de modo que podemos decir que lo peor ya ha pasado. Pero la tendencia reformadora de signo desacralizador ahí apunta, y no puede estar contenta hasta que ahí pueda llegar. De ello es confirmación lo que a continuación vamos a contemplar en los desmitificadores.

5. El mito y los desmitificadores

Finalmente, aduzcamos como confirmación de la noción de mito que hasta aquí hemos expuesto, así como de su estrecha vinculación con la actitud religiosa, el modo cómo lo entiende la corriente desmitificadora, hoy tan en boga, que rechaza como mito toda intervención de Dios, o de causas trascendentes, en el mundo y en el hombre.

Para esa corriente desmitificadora, todo cuanto en la Biblia — o aun en cualquier religión — supera la simple razón humana o no puede ser comprobado por la ciencia, carece de todo valor objetivo.

Consiguientemente, todas aquellas narraciones bíblicas que revistan tales condiciones, es decir, que la simple razón humana o la ciencia no puedan comprobar, se declaran mitos, oponiendo falsamente mito no sólo a historicidad sino a objetividad, y reduciéndolo a mero símbolo de las disposiciones y ansias interiores subjetivas del hombre.

La desmitificación busca así depurar la Biblia de toda esa ganga mítica para reducirla a un libro meramente racional en su contenido: su objetivo es desmitificar la Biblia.

Esta actitud se aplicó primero al Antiguo Testamento, especialmente a los mitos o tradiciones de los orígenes, así como a las manifestaciones, revelaciones e intervenciones de Dios en la historia de Israel, despojándolas de todo valor histórico y objetivo.

Pero ha acabado aplicándose también al Nuevo Testamento, especialmente a la figura del Salvador, negando su nacimiento virginal, su pasión y muerte redentora, su resurrección y ascensión a los cielos, así como su segunda venida futura en gloria, su divinidad y su preexistencia en el seno del Padre. Todo eso no sería más que un cliché artificial, existente ya en las religiones paganas, en que los evangelistas encuadrarían la figura de Jesús para dignificarla y hacerla más aceptable. Todo esto no expresaría lo realmente sucedido, sino lo que los evangelistas hubieran querido que sucediera.

Hecha esta desmitificación, sólo quedan del Evangelio y aun de todo el Nuevo Testamento, las enseñanzas éticas o morales, y aun esto en cuanto no su-

peren los dictámenes de la razón. Todo lo demás es mito simbólico, que no responde a realidad objetiva alguna, al menos en el sentido obvio en que las narraciones la expresan.

Y el fundamento de todo esto es considerar como mito — y en esto aciertan — toda intervención de causas trascendentes en el mundo de la experiencia sensible; y en afirmar — y en esto yerran — que el mito no corresponde a realidad objetiva alguna, sino que es mera proyección simbólica del subconsciente humano.

Juegan así con una doble definición de mito — y en esto está el sofisma —. Para la premisa mayor eligen la verdadera definición de mito, cual aparece en la historia de las religiones cuando los mitos están vinculados a la liturgia: mito es la intervención de las causas trascendentes — divinas — en el orden humano y en el mundo visible. Para la premisa menor eligen la definición vulgar de mito, derivada de los mitos griegos desvinculados de la liturgia y objeto de la manipulación imaginativa y fantástica de los poetas: mito es lo mismo que leyenda, fábula, mera invención más o menos poética humana. Así es fácil establecer el razonamiento: mito es toda intervención del mundo trascendente en el visible. Pero mito es lo mismo que pura leyenda o fábula imaginativa, creación subjetiva humana. Luego toda intervención trascendente en el mundo experimental o humano es mera invención subjetiva, pura leyenda sin valor objetivo.

La desmitificación es así la negación de toda religión, no sólo revelada, sino aun meramente natural, por cuanto niega toda acción o influencia del mundo o causalidad trascendente en el mundo experimental visible en que nos movemos. Y la niega precisamente por considerar que esa atribución a causas trascendentes proviene de mentalidad mítica, es la característica de esa mentalidad. Y juzga erróneamente que tal actitud mental no tiene valor objetivo, basando tal presunción en la definición vulgar de mito, derivada de la contemplación del mito ya degenerado en los poetas clásicos.

No hay religión, ni la ha habido jamás, sin oración y plegarias. La desmitificación despoja de todo valor a la oración, puesto que afirma que el orden divino no puede intervenir en el humano. Toda religión implica una relación del hombre religioso con el orden divino trascendente: la desmitificación da como objetivamente imposible todo contacto con ese orden, dado que exista, pues los pone a lo sumo como dos órdenes paralelos sin mutuo influjo alguno. Es así evidente que la desmitificación destruye radicalmente toda religión y condena, como puramente subjetiva, toda actitud religiosa humana. Mayor vinculación entre religión y mito no podría concebirse.

Vayan, como ejemplo de esta visión del mito en los desmitificadores, dos fragmentos de Bultmann, considerado como el patriarca de la desmitificación:

«Esta esperanza (escatológica) de Jesús y de la comunidad cristiana primitiva no se ha realizado: el mundo queda el mismo, y la historia continúa: el curso de la historia contradice a la mitología. En efecto, la representación del

"Reino de Dios" es mitológica, igual que las condiciones que fundan la espera del reino de Dios, a saber, la idea de que el mundo, bien que creado por Dios, está regido por el mal, y que su ejército, los demonios, está en el origen de todos los males, del pecado y de la enfermedad. Toda la representación del mundo presupuesta en la predicación de Jesús como en el Nuevo Testamento de una manera general, es mitológica: la representación de un mundo dividido en tres planos, el cielo, la tierra y el infierno; *la idea de la intervención de las fuerzas sobrenaturales en el curso de la historia*; la representación de los milagros, y, en particular, *la relativa a la intervención de las fuerzas sobrenaturales en la vida interior del alma*; en fin, la idea según la cual el hombre puede ser poseído por malos espíritus, tentado y corrompido por el diablo. Calificamos de mitológica esta representación del mundo porque se distingue de la que ha sido elaborada y desarrollada por la ciencia, desde su origen en la Grecia antigua, y que ha sido aceptada por todos los modernos... La ciencia moderna no cree que el curso de la naturaleza pueda ser interrumpido o, por decirlo así, traspasado por potencias sobrenaturales... La investigación histórica moderna no tiene en cuenta eventuales intervenciones de Dios, del diablo o de los demonios en el desarrollo de la historia... El hombre moderno está convencido de que el curso de la naturaleza y de la historia, como su vida interior y práctica, en modo alguno son interrumpidos por la intervención de fuerzas sobrenaturales» (Bultmann, *Jésus: Mythologie et démithologisation*, París, éd. du Seuil, 1968, páginas 189-190).

«La predicación del Nuevo Testamento anuncia a Jesucristo, no sólo su predicación del Reino de Dios, sino ante todo su Persona, que, desde el nacimiento del cristianismo, fue mitologuizada. Los especialistas del Nuevo Testamento no están de acuerdo en si el mismo Jesús se proclamó como Mesías, como el Rey del tiempo de la salvación, si creía ser el Hijo del Hombre que debía venir sobre las nubes del cielo. Si tal era el caso, significaría que Jesús se habría comprendido a sí mismo a la luz de la mitología... La comunidad cristiana, en todo caso, le miraba como una figura mitológica: esperaba que viniera sobre las nubes del cielo como Hijo del Hombre para traer, en calidad de Juez del mundo, la salvación y la condenación. También era ver su Persona a la luz de la mitología decir de Él que había sido concebido por el Espíritu Santo y que había nacido de una Virgen; esto parece aún más evidente en las comunidades cristianas helenísticas, donde Jesús fue entendido, en un sentido metafísico, como Hijo de Dios, como un gran Ser Celeste y preexistente, que se hizo hombre para nuestra redención, y tomó sobre sí el sufrimiento de los hombres hasta la cruz. Tales representaciones son manifiestamente mitológicas: estaban ampliamente extendidas en las mitologías judías y paganas, siendo luego traspuestas a la persona histórica de Jesús. En particular, la representación del Hijo de Dios preexistente, que descendió al mundo bajo un vestido humano para liberar a los hombres, es un elemento de la doctrina agnóstica que nadie vacila en calificar de mitológica» (Bultmann, *ob. cit.*, pp. 190-191).

No es éste el lugar para hacer la crítica de la actitud de los desmitologuizadores. Baste indicar:

1.º Que todos los elementos, o al menos la mayor parte de ellos, que se dan como míticos en el primer fragmento que hemos citado forman como el núcleo de todas las religiones que conocemos, tanto pasadas como actuales. Es más, sin ellos es absolutamente imposible la actitud religiosa. Por lo mismo, desmitologuizar la religión, sea la que sea, es lo mismo que negarla y destruirla. Si, a pesar de ello, tantas mentalidades sedicentes religiosas se han dejado influir por esa actitud, únicamente muestra la verdad de lo que dijimos en *Los condicionamientos del hecho religioso*, a saber, que mientras vivimos, nadie suele despojarse del todo de las dos tendencias contrarias de la libertad creada (cf. *Amor divino y libertad creada*, Acervo, Barcelona 1979).

2.º Que cuanto se afirma de la ciencia griega y de la posterior hasta hoy es afirmación no sólo gratuita, sino también falsa. Los representantes de la ciencia griega — filósofos, historiadores y propiamente científicos, en el sentido restrictivo de hoy —, salvo muy raras excepciones, contaron todos con la acción divina sobre los hombres, creyeron en ella y fueron hombres religiosos e incluso, con frecuencia, eximiamente religiosos. Y lo mismo se diga de todos los científicos hasta hoy. La ciencia tiene un objeto propio, al que se dedica, diferente según las ramas, pero nunca niega la validez de los objetos extraños a ella. Respecto a los científicos, historiadores, filósofos, etc., podrán ser o no religiosos. Cuantos lo son, admiten y creen en las causas trascendentes, en la acción divina. Y hay muchos modernos que creen, que mantienen una actitud religiosa. Si se pretende que sólo son modernos los que renuncian a toda actitud religiosa, habrá que decir que son muy pocos los modernos: la inmensa mayoría de la humanidad no es moderna, ni lo será nunca en ese sentido: son muy pocos los que nunca oren, o nunca cuenten con ayuda superior. E incluso los que no oren a Dios, suelen sustituir esa oración con la confianza en los fetiches con que lo sustituyen. Hablar del hombre moderno como no religioso es falsear el concepto de moderno, que como tal sólo mira al tiempo en que vivimos.

3.º En cuanto se da como inobjetivo acerca de la figura del Salvador, baste indicar aquí que se afirma explícitamente en las tradiciones de casi todos los pueblos y no hay ciencia que, sin negarse a sí misma, pueda invalidar ese testimonio universal; y que todo hombre, científico o no, de antes o de ahora, como el hombre de todos los tiempos, si mantiene actitud religiosa — de cualquier religión que sea —, y son muchos los que la mantienen, cree en la intervención de Dios y de las causas trascendentes en el mundo, en la historia y en el hombre, incluso en cada hombre y en cada alma. Sólo quien repudia toda actitud religiosa puede negarla.

Pero aquí lo que de verdad nos interesa es su interpretación del mito. También para ellos es mentalidad mítica la que recurre a las causas trascendentes

para explicar, si quiera sea en parte, cuanto ocurre en nuestro mundo experimental, identificando así la mentalidad mítica con la religiosa. También para ellos — y harían bien en tenerlo presente cuantos incautamente los secundan — mentalidad mítica equivale a mentalidad religiosa, y destruir la actitud mítica es lo mismo que destruir la actitud religiosa.

En la noción, pues, que de mito hemos expuesto, coinciden tanto los historiadores de religiones hoy, como Cristo y San Pablo, como la liturgia católica, como todas las almas religiosas, como todos los desmitificadores que buscan destruir toda religión.

No es, pues, una noción subjetiva. Aunque oscurecida un tiempo por haber empezado considerando los mitos degenerados, desvinculados ya de la liturgia y de su contexto originario religioso, hoy puede darse como perfectamente aclarada y elucidada.

La diferencia aparece sólo cuando se trata de valorizar su realidad objetiva. Esa valoración dependerá siempre de la actitud religiosa de cada cual: quien carezca de ella lo rechazará todo en bloque, cual hace Bultmann. Y dependerá también de la serenidad e imparcialidad con que logre enfrentarse con el acervo inmenso de las tradiciones humanas universales, así como con los eventos científicamente inexplicables sin la admisión de la intervención divina. Es difícil desarraigar los prejuicios, pero no es científico disimularlos bajo capa de amor a la ciencia.

En cuanto a las almas religiosas, saben que Dios se comunica a los hombres, e incluso han experimentado esa comunicación en mayor o menor grado. Esas comunicaciones son inefables, no sólo por ser numínicas, sino ya simplemente por ser vivencia.

Nada más real y actuante que la vivencia, pero nada más inaprensible en términos concretos, que siempre darán de ella una descripción desvahída y rebajada. Inefable por lo que atañe al elemento afectivo, que no puede aprisionarse en expresiones lógicas. Inefable también por lo que mira al elemento cognoscitivo que, al ser vivencial, pertenece al orden intuitivo, más que al discursivo. Piénsese en lo inadecuada y fría que resultaría la descripción que el niño quisiera hacernos de lo que conoce, y siente, y goza, y vive, al contemplar a sus padres y sentirse y saberse arropado por su amor. Y no menos inadecuada y fría sería la descripción que un adulto, por buen escritor que sea, quisiera de esa vivencia infantil hacernos. Por eso las descripciones que los grandes místicos nos han hecho de sus vivencias nos suenan a vacías, por más que a ellos la vivencia les llene. Para que me llene a mí, he de vivirla yo: no hay descripción que pueda sustituir a la vivencia.

Mas como vivencia, es, necesariamente, transitoria. Para en algún modo poder revivirla y recordarla ha de formularse cuando todavía está viva, por inadecuadamente que se logre. Esa formulación racional o discursiva primera es el mito. Pero, afortunadamente, la revivencia de la vivencia numinosa en cada uno no dependerá tanto de la perfección de la descripción de ella, cuanto de las

disposiciones religiosas de quien de esa descripción se sirve. Por eso, partiendo de un mismo mito, no hay dos almas religiosas que lo revivan igualmente o con la misma intensidad.

A la dificultad de formular racionalmente o en conceptos una vivencia, se añade en el caso el que esa vivencia es de algo divino, para cuya expresión cabal no hay palabras humanas, que se extraen de las creaturas. Lo cual aumenta la imperfección del mito como expresión de una vivencia inefable.

Entre las comunicaciones de Dios hay algunas, y son las principales, que aunque hechas a individuos concretos, se hicieron para toda la humanidad, de modo que hayan de revivirse en cada individuo o alma religiosa.

Tales son las expresadas en aquellos mitos que, prácticamente, se dan en todos los pueblos, cual son los de los orígenes, que fundan la dependencia del hombre con relación a Dios; o los del Salvador — en los pueblos engarzados en las de los orígenes, en el cristianismo claramente separadas —, que nos muestran la vía de la salvación por obra del mismo Dios. Esos mitos se transmitieron originariamente en las iniciaciones, en que se buscaba por todos los medios que el iniciado los reviviera en sí. Cuantos menos detalles tengan, menos inexactos son. Pero el hombre quiere siempre añadir detalles que ayuden a la imaginación o, simplemente, relajen la tensión del ánimo, haciendo más llevadera la enseñanza.

Probablemente, cuando los fieles asistían al mito en su contexto litúrgico, distinguían perfectamente lo que se añadía de lo que fundamentalmente quería enseñarse y hacerse vivir. Como hoy distinguimos todos los cristianos lo que es pura invención poética agradable en las representaciones de los Pastorets o de la pasión, de lo que verdaderamente es objetivo. Mas nosotros, desligados del contexto originario de esos mitos, tenemos no pequeña dificultad para hacer tal separación. Como nos sería difícil hacerla en los Pastorets o en las representaciones de la pasión si fueran ya sólo esas las únicas fuentes por las que conociéramos los sucesos del nacimiento o pasión de Cristo.

Por eso el alma religiosa no pone mucho su atención en los detalles del mito, sino en revivir en sí el núcleo de la vivencia religiosa originaria: en sentir su dependencia total de Dios y esperar de Él la salvación. Y la perfección de ese *revivir* no depende gran cosa de la perfección de la narración, sino de la religiosidad del que se sirve de ella. No hay más que ver la enorme diversidad de grados con que los cristianos reviven en sí el nacimiento, pasión y resurrección de Cristo, según su grado de religiosidad, aunque todos partan de unos mismos presupuestos y de unas mismas representaciones litúrgicas.

Queda así al mitólogo el trabajo nada fácil de separar en los mitos los elementos de pura invención humana, y de carácter puramente escénico, de los elementos fundamentales que el mito quiere comunicar. En ese trabajo, siempre aleatorio, será difícil coincidan entre sí. Salvo bajo un aspecto: lo que se observe común en casi todas las tradiciones — aunque parezcan a primera vista

simples detalles —, tienen la más firme garantía de elemento objetivo. La imaginación humana, cuando inventa o añade, no suele coincidir fácilmente con las invenciones ajenas, sobre todo si están alejadas en el tiempo o en el espacio.

II. El mito y la participación

«La vida del espíritu humano comporta varios estratos superpuestos de los que uno, a la vez de los más profundos y de los más importantes, es el doble estrato del "autismo" y del mito, donde reina como ley suprema la "participación". Sobre este estrato se extienden otros, más o menos fundados en él» (Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, núm. 83, 5, p. 358, Payot, París 1955).

Si la participación reina como ley suprema en el mito, el estudio de ella nos llevará de necesidad a una mejor comprensión del mito y de la actitud humana mítica.

Por eso, tras un breve apartado sobre el autismo para ver sus posibles implicaciones con el mito, trataremos más extensamente la participación y su presencia en las religiones.

1. Autismo y mito

El autismo consiste, esencialmente, en modelar el mundo objetivo según nuestras ideas. El autista, en lugar de conformar su pensamiento con la realidad objetiva, cree poder conformar la realidad objetiva a su propio pensamiento. El principio que rige el autismo es la omnipotencia de la idea: lo que yo pienso ha de darse, necesariamente, en el orden objetivo. La definición clásica de la verdad — conformidad de la mente con el objeto — viene vuelta al revés en el autismo: la verdad es la conformidad del objeto con el pensamiento. Así el autismo crea un mundo a la medida de sus deseos. concibiendo la realidad objetiva a base de sus asociaciones subjetivas. Bajo este aspecto de conformar el mundo a sus deseos, el autista se rige por la lógica de los sentimientos, mientras el comportamiento heterónomo, que tiene en cuenta la realidad objetiva con sus contradicciones, va regido por la lógica de la razón.

El pensamiento autístico coincide en realidad con el pensamiento mágico en su sentido etnológico, supone actitud mágica.

La magia etnológica — que ha de distinguirse bien de la magia pseudo ciencia de pretendidos iniciados, y de la magia negra ordenada a hacer daño, de pretendido signo diabólico —, consiste en una concepción general del mundo condicionada por la conciencia del cognoscente. Se manifiesta en ciertas formas autísticas observables principalmente en el primitivo y en el niño (principalmente de los cuatro a los seis años), que piensan que sus deseos son órdenes que, necesariamente, han de cumplirse en el orden objetivo natural.

En este sentido, mentalidad mágica coincide totalmente con mentalidad autística. Su fundamento es «el tomar, por error, una relación ideal por una relación real» (Tylor y Freud), «en mezclar el orden de sus ideas con el orden de las cosas» (Frazer), queriendo someter los sucesos de la naturaleza a sus propios deseos — lógica emotiva —.

Tal autismo mágico se da, en cierta medida, en todos los hombres, y jamás desaparecerá de nuestra vida racional por ser una necesidad de nuestra misma vida racional.

La magia etnológica rara vez es irreligiosa, enfrentándose al mismo Dios. De ordinario, empero, ha sido eminentemente religiosa, o al menos en síntesis armoniosa con la religión, a diferencia de la magia negra, que siempre es antirreligiosa.

El autismo puede ser total o parcial. El total sólo se da en la locura completa: en tal caso, todo lo que piensa el loco lo da por real, creyéndose Neptuno o Napoleón, y procurando obrar en todo como tal. Tal autismo es siempre morboso.

El parcial sólo afecta a ciertas zonas del mundo objetivo. En lo morboso constituye las manías, en que se es autista en la zona de la manía, pero perfectamente racional en todas las demás zonas.

No es morboso, sino normal, cuando el autismo procede de que en esa zona faltan datos de experiencia para ordenar objetivamente el mundo, cual sucede a primitivos y niños. Sus manifestaciones son múltiples, aun en los más civilizados.

Está, en primer lugar, el autismo del niño *normal.* Al despertarse a la vida psíquica entra en contacto con un mundo del que todavía no tiene experiencia. Como ser inteligente siente la necesidad de vivir en un mundo ordenado y conocido, ya que en un mundo desconocido se perdería. Carente de experiencia, no tiene otro remedio que el ordenarlo subjetivamente.

Su concepción autística del mundo es una mentira defensiva, de la que necesita su misma racionalidad para poder vivir en ese mundo, cuyos lineamentos subjetivos irá gradualmente corrigiendo, conformándolo al orden objetivo, a medida que crece su experiencia. Es ese optimismo autístico lo que hace posible su desarrollo verdaderamente racional. La anormalidad sólo aparecerá cuando el niño no aproveche la experiencia para ir corrigiendo su concepción del mundo — retrasados mentales —.

Otra manifestación autística, que se da en todos los hombres normales, niños y adultos, la constituye el mundo onírico de los sueños. En estado de vigilia vivimos en un espacio de tres dimensiones, que en el sueño desaparecen: se pasa a través de objetos opacos, se trasciende el tiempo y el espacio. El hombre más sabio de hoy retorna en el sueño a la mentalidad más primitiva. Mas la actividad onírica no sólo es normal, sino que constituye un proceso necesario de recuperación psíquica racional: los deseos emotivos ocultos o reprimidos se

desahogan en el sueño, y así dejan vía libre a la racionalidad en el estado de vigilia.

Autismo normal también es la ensoñación despierta de los adolescentes, en la que a voluntad pueden sumergirse y de la que a voluntad pueden salir. Tal autismo es normal en esa fase de su vida, como lo es, en menor grado, en los mismos adultos.

Autismo normal se da también en toda actividad verdaderamente artística: para toda obra de arte el artista se abstrae de la realidad objetiva, sumergiéndose en su propio mundo subjetivo, del que luego sale para emprender de nuevo su vida ordinaria. Sin tal inmersión autística, apenas puede concebirse la posibilidad de la creación de una obra verdaderamente artística: el novelista ha de vivir su novela, el pintor su pintura. Si tal autismo fuera morboso, habría que calificar también de morbosos todos los logros artísticos de la humanidad.

Incluso los científicos y sabios, que nos parecen monopolizar la racionalidad, viven en realidad sumergidos en el autismo, sin el cual no podrían avanzar en el orden científico. Casi siempre parten de una intuición subjetiva, que se esfuerzan en comprobar luego por la experiencia. Y por un aserto verdaderamente comprobado por la experiencia, tienen cientos de otros no suficientemente comprobados. De ahí que unos sabios se corrijan continuamente a otros. De ahí que todos usen hipótesis y teorías no suficientemente comprobadas, como medios de trabajo, sin los cuales sería imposible la investigación no más tropezar con la primera dificultad o incertidumbre.

Todo eso es autismo puro, pero no solamente es normal, sino necesario para que la misma actividad racional dé el debido fruto. Y adviértase que el sabio, aunque de cara al público hable de hipótesis, en su fuero interno suele adherir con el mismo empecinamiento a los asertos que comprueba debidamente la experiencia, como a los que esa misma experiencia sólo de modo insuficiente corrobora, cuando no le es realmente contraria. La misma humanidad culta vivió muchos siglos con el autismo de los cuatro elementos, o con la teoría geocéntrica, sin que se preocupara de ponerlos en duda.

Todo esto ha de hacernos comprender cómo el autismo de los primitivos no implica, necesariamente, ni morbosidad alguna en su mentalidad, ni calidad distinta de esa misma mentalidad con relación a la del llamado civilizado. Lo único que implica es un menor tesoro de experiencia. Nosotros hemos heredado, conservado y aumentado la experiencia de muchos milenios de humanidad. Gracias a ello, y no a nuestra mentalidad superior, tenemos elementos para formarnos una concepción del mundo más conforme a la realidad objetiva, aunque esa conformidad nunca será absoluta y total, porque el verdadero conocimiento objetivo admite progreso indefinido y así siempre quedarán zonas sometidas al autismo.

En la vida práctica, la mentalidad del primitivo es idéntica a la nuestra, y muestra una inteligencia y racionalidad como la del civilizado, si no mayor. Piénsese en la racionalidad que supone la fabricación de las armas más diversas

con medios rudimentarios, el invento del fuego, de la rueda, de la agricultura y el haber acertado a defenderse, subsistir y desarrollarse en un ambiente hostil. En todo ese ámbito de la vida práctica usaba de la experiencia que estaba a su alcance, y en él no es autista, sino plenamente racional. Pero la experiencia cotidiana no le basta para estructurar objetivamente una concepción general del mundo en que vive.

En su misma vida práctica intervienen multitud de factores que pueden hacer se frustre su técnica sacada de la experiencia, faltándole datos experimentales para saber cuáles sean esos factores, o sus causas, y así remediarlos: la mejor técnica agrícola puede frustrarse, las mejores armas pueden, a veces, resultar inútiles para la caza, cualquier peste puede malograr la mejor técnica ganadera.

Ante esos factores desconocidos no se puede obrar, por no saberse cómo: habría que cruzarse de brazos y esperar, lo que sería la ruina. Por eso se siente impulsado a estructurar autísticamente el mundo en el aspecto en que le es desconocido, dando por existentes causas que no le testifica la experiencia, pero sobre las que pueda obrar. Gracias a eso actúa y se defiende, y la misma experiencia del fracaso de su actuación le sirve para corregir gradualmente su concepción autística del mundo, cosa que jamás lograría si no actuara, por no estructurar el mundo desconocido.

El autismo del primtivo brota así de la misma falta de experiencia que en el niño y es, como en éste, una gigantesca mentira defensiva para poder actuar en un mundo hostil, acercándose por esta vía cada vez más al mundo objetivo, en vez de quedarse paralizado por el terror y la incertidumbre.

Y ese autismo conservó su confianza optimista en la misma técnica racional de que se servía. Si al salir con las armas mejor pensadas no cazaba nada, si al observar una técnica agrícola racional no cosechaba ni lo que había sembrado, si al cuidar racionalmente su rebaño se le morían todas las reses, si, en fin, se le cerraba la selva y pese a todo el ingenio que ponía no encontraba un animal ni un fruto silvestre, o pese a sus precauciones era víctima de un accidente o enfermedad, cosas todas que ocurrían con frecuencia, el resultado natural parece debiera haber sido el perder su confianza en una técnica racional que tantas veces fallaba. Gracias a su concepción autística del mundo, no sucedió así. Gracias a ella encontraba siempre el motivo del fallo de su técnica —motivo autístico, ciertamente —, y así no perdía nunca su confianza en ella. Ese autismo era así necesario para su misma vida racional.

Dijimos que ese autismo es tanto en el primitivo como en el niño — al contrario de lo que sucede con el autismo de los científicos y sabios — una gigantesca mentira defensiva. Su aspecto defensivo acabamos de verlo. Respecto al aspecto de mentira, pensamos que, en el fondo, tanto el niño como el primitivo se dan cuenta de que su concepción es autística, adhiriendo a ella sólo por la necesidad de su racionalidad, que no puede actuar en un mundo que se le presente como desconocido o no ordenado. Tal autismo es perfectamente nor-

mal en la naturaleza humana racional. Lo anormal sería no tenerlo cuando la misma vida racional lo necesita para su desarrollo.[8]

Por lo demás, es mucho más racional, y menos autista, el primitivo al suponer causas trascendentes que no caen en experiencia a más de las causas perceptibles, que no el científico moderno que se contente con explicarlo todo por causas experimentales sin querer recurrir a causa alguna trascendente, con lo que en realidad lo deja todo últimamente sin explicar. Y al suponer la posibilidad de trascender espacio y tiempo tiene un concepto más verdadero de la naturaleza espiritual del hombre que no el científico que niegue toda posibilidad de salirse de esas dos categorías.

La inexperiencia, al menos parcial, explica así la existencia del autismo y, en este aspecto, entronca con la magia etnológica más que con el mito. A éste lo roza levemente sólo en cuanto supone la existencia de causas también no experimentales.

Pero la inexperiencia, que justifica la existencia del autismo, no explica debidamente su optimismo. Ese autismo tiene todavía otro fundamento que explica su maravilloso optimismo. Y es bajo este aspecto que creemos que el autismo enlaza directamente con el mito.

Niños y primitivos creen que el mundo ha de ser objetivamente como ellos subjetivamente lo conciben; e, igualmente, que pueden influir en ese mundo, haciéndolo a su medida y conveniencia.

En el niño, la explicación parece clara: su mundo inmediato son sus padres, cuyo cariño le rodea y cuyo poder le parece total. Por ello no puede dejar de ser optimista, de creer que el mundo ha de ser como él lo desea, ya que el amor y desvelo de sus padres así parece garantizárselo. La experiencia irá encargándose de mostrarle las limitaciones de sus padres y cortará así las alas de su absoluto optimismo y de su felicidad.

El primitivo cree en un Dios supremo bueno, que creó u ordenó el mundo, reciba ahora o no culto intensivo, esté próximo o lejano como dios ya casi ocioso. Ser Supremo del que últimamente deriva todo el orden del mundo; Ser Supremo de los hombres, al que llama Padre. Por lo mismo no puede dudar de que el mundo sea bueno, es decir, tal como él lo desea y lo concibe.

Ese optimismo le dio fuerzas para superar todas las dificultades que se oponían a su existencia. Y era y es tan fuerte que, pese a todos los males y calamidades, no ha podido jamás extinguirse: siempre ha encontrado explicaciones a esas desgracias dejando a salvo la amorosa y omnipotente providencia divina.

8. En la exposición del autismo hecha hasta aquí nos hemos servido principalmente de explicaciones orales del profesor Montero Díaz. Quien Quiera ampliar el tema puede consultar, entre otras, las obras siguientes: PAUL VOIVENEL, *La raison chez les fous et la folie chez les gens raisonnables*, Siècle, Paris 1926; DAVID KATZ, *Psicología de la forma*, Espasa-Calpe, Madrid 1954; JEAN PIAGGET, *La répresentation de l'espace chez l'enfant*, PUF, Paris 1948, y *La répresentation du monde chez l'enfant*, Alcan, Paris.

Muy pronto el hombre aprendió la lección del dolor, al no corresponder el mundo a lo que él deseaba. Pero creyó que no era para él conveniente lo que él deseaba, sino lo que Dios en su amor disponía: y entendió que el dolor es el gran maestro del hombre, el que le eleva a perfección heroica y diríamos sobrehumana.

Jesús nos dice que todos nuestros cabellos están contados, y ni uno solo cae sin el permiso de nuestro Padre del cielo. Pero a la vez nos dice que seremos entregados a la muerte para dar testimonio de Él. Y esa entrega a la muerte es por amor, no por impotencia de nuestro Padre. Igualmente nos dice que no nos preocupemos del alimento o el vestido, porque ya sabe nuestro Padre celestial que tenemos de ellos necesidad. Si uno muere de hambre, o desnudez y frío, no será por impotencia o desamor de nuestro Padre, sino para bien y glorificación mayor suya. Así lo ha creído siempre toda alma religiosa y por eso su optimismo jamás desfallece. Sabe que Dios «obra todas las cosas en todos», y que las obra por amor, porque «Dios es amor».

Es en este aspecto, en cuanto ve a Dios obrando todo en todas las cosas, en el que el autismo enlaza directamente con la mentalidad mítica, que percibe en todo la acción divina.

En este aspecto el autismo primitivo tiene también un fundamento u origen altamente religioso, que lo separa de la magia. Y es, en el fondo, profundamente racional — creencia en la providencia amorosa y omnipotente —, aunque tenga muchas manifestaciones concretas autísticas. Inmensamente más racional que el autismo de aquellos científicos que, sumergidos en el estudio de las causas segundas, niegan la causa primera, o la desconocen como si no existiera, no contando para nada con la providencia.

2. El mito y la participación mística

Lévy-Bruhl, que dedicó su larga vida al estudio de la participación mística en los pueblos primtivos, la describe del modo siguiente:

«Yo diré que en las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva, los objetos, los seres, los fenómenos pueden ser, de una manera incomprensible para nosotros, a la vez ellos mismos y otra cosa que ellos mismos. De una manera no menos incomprensible, emiten y reciben fuerzas, virtudes, cualidades, acciones místicas, que se hacen sentir fuera de ellos, sin cesar de estar donde ellos están. En otros términos, para esta mentalidad, la oposición entre el uno y el varios, el mismo y el otro, etc., no impone la necesidad de afirmar uno de los términos si se niega el otro, o recíprocamente. Ella no tiene sino un interés secundario. A veces es percibida; con frecuencia no lo es. Con frecuencia se desvanece ante una comunidad mística de esencia entre seres que, no obstante, para nuestro pensamiento, no podrían confundirse sin absurdo» (*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 9.ª ed., p. 77, PUF, París 1951). Así, los bororos del Brasil se jactan de ser ararás (loros) y las sociedades toté-

micas se identifican con su animal respectivo o planta; no ven en ello dificultad porque se rigen por la ley de la participación (*ib.*, p. 78): «Para esta mentalidad (de los centro-australianos) los individuos que forman parte del grupo totémico, el grupo mismo, el animal, la planta o el objeto totémico, es la misma cosa: entended *misma*, no bajo la ley de identidad, sino bajo la ley de la participación» (*ib.*, p. 285).

Por «místico» entiende Lévy-Bruhl «oculto», «no perceptible por los sentidos», según se deduce de las siguientes palabras: «Las representaciones colectivas de los primitivos, no siendo puras representaciones, en el sentido propio de la palabra, expresan, o más bien implican, no sólo que el primitivo tiene actualmente una imagen del objeto, sino también que de él espera o teme algo, que una acción determinada emane de él o se ejerza sobre él. Es ésta una influencia, una virtud, un poder oculto, variable según los objetos y según las circunstancias, pero siempre real para el primitivo, y haciendo parte integrante de su representación. Para designar con una palabra general apropiada representaciones colectivas que ocupan tan gran lugar en la actividad mental de las sociedades inferiores, diré que esta actividad mental es mística. Emplearé este término, a falta de otro mejor, no por alusión al misticismo religioso de nuestras sociedades, que es algo muy diferente, sino en el sentido estrictamente definido donde *místico* se dice de la creencia en fuerzas, influencias, acciones imperceptibles a los sentidos y, no obstante, reales. En otros términos, la realidad en que se mueven los primitivos es ella misma mística» (*ib.*, p. 30).

Esa participación mística «es representada bajo formas muy variadas: contacto, transfert, simpatía, acción a distancia, etc... Lo que nosotros llamamos relaciones naturales de causalidad entre acontecimientos pasa desapercibido o tiene sólo mínima importancia» (*ib.*, p. 78).

Pero adviértase que la identidad que el primitivo afirma entre dos objetos para nosotros diferentes no quita su distinción. El primitivo afirma la identidad y distinción a la vez:

«Entre el brujo y el cocodrilo se establece una relación tal que el brujo se convierte en cocodrilo sin, no obstante, confundirse con él. Del punto de vista del principio de contradicción, es necesaria una de las dos cosas: o que el brujo y el animal sean uno, o que sean dos seres distintos. Pero la mentalidad prelógica se acomoda de las dos afirmaciones a la vez. Los observadores advierten claramente este carácter de la participación, pero carecen de medios para expresarlo: tan pronto insisten en la identidad como en la distinción de los dos seres» (*La Mentalité primitive*, 15.ª ed., p. 42, PUF, París 1960; cf., también, pp. 121, 135, etc.). Más tarde descubriría Lévy-Bruhl que en realidad el primitivo no viola el principio de contradicción, como puede verse en sus *I Quaderni*, pp. 44-48, Einaudi, Turín 1952, donde demuestra la fidelidad del primitivo a ese principio de contradicción.

La participación implica también el trascender los límites de tiempo y espacio. Así el muerto «se encuentra a la vez en su tumba, en las cercanías de la

casa donde ha muerto y lejos de esos lugares, camino del país de las sombras, si es que no ha llegado ya a él» (*La Mentalité primitive*, p. 72). Y lo mismo acaece con los vivos, que pueden estar simultáneamente en dos lugares diferentes y lejanos, de modo que para el primtivo la coartada del presunto criminal no tiene valor alguno (cf. *I Quaderni*, pp. 40-44).

Por lo que mira al trascender los límites del tiempo, nos dice: «La representación del futuro es vaga. Por otra parte, las potencias místicas que intervienen continuamente en el mundo visible... son las únicas y verdaderas causas: las que se perciben en el mundo visible no son más que instrumentos u ocasiones. Por consiguiente, desde el momento que los primitivos se representan un acto de estas potencias místicas es, a sus ojos, real desde el momento presente, aun cuando no deba manifestarse hasta más tarde. Los acontecimientos pueden ser así a la vez futuros y actuales. Esta simultaneidad no es formulada en estos términos precisos por la mentalidad primitiva: simplemente es sentida» (*La Mentalité primitive*, p. 219).

Respecto a la insistencia del primitivo en las causas trascendentes, y su minusvaloración, aunque no desconocimiento, de las causas segundas, véase *La Mentalité primitive*, y compárese con *I Quaderni*, pp. 104-106, donde indica que nuestro mundo, tan ordenado por la experiencia, es en sí mismo tan ininteligible, si no se recurre a una causa trascendente que lo explique, como lo es el mundo del primitivo al pasar por alto las causas segundas.

Terminemos esta descripción de Lévy-Bruhl con sus palabras póstumas, que muestran su evolución espiritual que, partiendo de un racionalismo puro evolucionista, aboca en su ancianidad a una postura claramente religiosa, como forzada por los mismos datos que observara. Esto nos hará servirnos de sus datos sin caer en conclusiones prematuras, que él mismo acabó desechando:

«Lenhardt... no duda que los hábitos mentales de los primitivos son diversos de los nuestros... incluso llega a decir que el principio de contradicción es tenido al margen, y llega a emplear el término *prelógico*. Para evitar malentendidos que me han traído ya tanta molestia, no volveré a tomar la posición a la cual Lenhardt se adapta a este propósito, y en vez de ello insistiré en cuanto en ella he venido corrigiendo. Afirmaré todavía, una vez más, que la estructura lógica del espíritu es idéntica en todos los hombres y que, por consiguiente, los primitivos, igual que los demás, rechazan la contradicción cuando tropiezan con ella. Mas al mismo tiempo afirmaré que ellos no la descubren en el inmenso dominio de lo sobrenatural, y así no se encuentran con ella» (*I Quaderni*, p. 106).

«El nuevo paso — espero que decisivo — consiste en abandonar un problema mal planteado (que llevaba consigo dificultades intrincadísimas) y limitarme a poner problemas cuyos términos vienen sugeridos únicamente por los hechos. Hasta ahora no había renunciado completamente a los *Voraussetzungen*, por los cuales mi espíritu se había dejado sugestionar al tiempo de las *Fonctions mentales*, de modo que la composición de esta obra estaba enteramente

dominada por ellas... Si doy una mirada en conjunto a cuanto he escrito a propósito de la participación desde 1910 a 1938, la evolución de mis ideas me parece clara. Había comenzado suponiendo una mentalidad primitiva diversa de la nuestra, si no en su estructura, al menos en su función, y me había encontrado embarazado para explicar las relaciones de esta mentalidad con la otra, no sólo entre nosotros, sino también entre los primitivos. En resumen, no había hecho más que yuxtaponerlas, sin lograr dar la idea ni de su coexistencia ni de sus mutuas relaciones. Posición que nunca he podido defender bien y que a la larga no procede. Limitándome a hablar de hábitos mentales, me refugié en una posición de repliegue. Pero la tesis, aun así suavizada y disminuida, no era mejor defendible: se preguntará entonces de dónde provienen estos hábitos y cómo, de por sí, constituyan una *mentalidad* que en modo inexplicable coexiste con el ejercicio lógico de nuestra actividad mental. Dejamos, pues, a su vez, esta posición de repliegue, es decir, renunciamos a darnos razón de la participación recurriendo a algo de propio al espíritu humano, o constitucional (en su estructura o en su función), o adquirido (hábitos mentales). En otros términos, corregimos cuanto creía exacto en 1910: No existe una mentalidad primitiva que se distinga de la otra por *dos* características que le son propias (místico y prelógico). Lo que existe es una mentalidad mística más acentuada y más fácilmente observable entre los primitivos que no en nuestras sociedades, pero presente en todo espíritu humano. Del momento que ya no se la erige más como algo que se opone a una mentalidad diversa, desaparecen todos los problemas» (*I Quaderni*, pp. 159-161, y en la p. 160 hace alusión «a lo bien que Platón y Malebranche han hablado de ciertas participaciones»).

Resumiendo ahora los elementos que integran la participación mística en los primitivos como, en grado menor, en los mismos civilizados, parece deben señalarse como principales las siguientes:

a) Establecer identidades entre cosas y objetos para nosotros diferentes. Identidad, no obstante, con la que se compagina la distinción de esas cosas identificadas.

b) Como consecuencia, una cierta evanescencia de la singularidad o individualidad, especialmente del yo personal, cuyos límites aparecen indecisos, al entrecruzarse con otras realidades distintas en virtud de la participación mística.

c) Preponderancia de las causas trascendentes o invisibles, que fundan esa participación y relegan a un plano secundario las causas segundas perceptibles por los sentidos, aunque nunca se niegue su existencia ni su necesidad, antes bien se cuente también con ellas.

d) Una aparente restricción del principio de contradicción cuando esas causas trascendentes actúan — armonía de los contrarios —.

e) Posibilidad de trascender las categorías de espacio y tiempo.

Ahora bien, todos esos elementos, que a primera vista parecen chocarnos como extraños, se dan, en medida mayor o menor, en todas las religiones de

todos los tiempos, siendo especialmente acusados en sus corrientes místicas. Se basan en las experiencias profundas y tienen explicación racional. Por ello ha de intentarse la síntesis armoniosa entre la mentalidad de participación mística y la mentalidad racional científica, impropiamente llamada moderna, puesto que siempre se dio junto a la otra. Con esa síntesis se ganará enriquecer el conocimiento humano.

Mas por lo que se refiere a lo que aquí nos interesa, a saber, la relación existente entre mentalidad participacionista y mítica, es fácil observar que todos los elementos de la participación se dan en el mito. La acción mítica que se reactúa en el individuo se identifica, y a la vez se contradistingue, de esa misma acción la primera vez ejecutada; y quien ahora la reactúa se identifica y a la vez se distingue de quien primero la ejecutó o fue objeto de esa acción. La misma acción originaria está ahora presente en el individuo que la reproduce. El cristiano, según vimos, se identifica a Cristo, sin olvidar que se distingue a la vez de él: es otro Cristo, que en él revive su nacimiento, pasión, resurrección y ascensión a los cielos como en miembro suyo: la misma glorificación de Cristo es nuestra.

Esta identidad desvanece algo la individualidad del yo, pero no la hace desaparecer en modo alguno. Si la creatura en algún modo copia a Dios, su Creador, el cristiano tiene ejemplo de esta distinción e identidad a la vez en el misterio trinitario: es en la Trinidad Beatísima donde se alcanza la suma identidad entre las tres Personas divinas a la vez que la suma distinción entre ellas, la más perfecta individualidad. Las creaturas copian esa distinción e identidad imperfectamente, sin nunca alcanzarla en su perfección. Se trata ciertamente de un misterio, que el cristiano simplemente cree porque Dios lo reveló. Pero explica perfectamente la posibilidad de percibir simultáneamente la identidad y la distinción.

El misterio trinitario puede *parecer* a la mente contradictorio, pero el creyente sabe que la contradicción no dimana de la realidad trinitaria en sí, sino únicamente de nuestro modo imperfectísimo de conocerla y abordarla, y por tanto no existe sino en apariencia. Y lo mismo se diga de la mentalidad primitiva, o de la participacionista en general, cuando sostiene a la vez la identidad y la distinción.

La preponderancia de las causas trascendentes e invisibles en la participación vimos era lo propio del mito y de la mentalidad mítica. Aunque tampoco ella niegue las causas experimentales, les da tan poca importancia que parece sólo destacar la causa última divina.

Igualmente, el mito trasciende todo tiempo y espacio, pues es válido y repetible para todo tiempo y lugar.

Así, tanto la actitud participacionista como la mítica, que en realidad son la misma, son la actitud preferente de las almas religiosas: tanto más cuanto más religiosas son.

Veamos ahora el fundamento racional de esa actitud participacionista y mítica, que destacará su valor objetivo; y luego su presencia en las varias religiones e ideologías, con lo que esperamos se aclare más y más la noción de mito que expusimos.

3. El fundamento de la participación mística

De la aparente restricción del principio de contradicción hablamos ya en nuestro trabajo *Los condicionamientos del hecho religioso*, por lo que no necesitamos volver sobre ello. Allí mostramos cómo esa restricción es meramente aparente, como vimos acabó reconociéndolo el mismo Lévy-Bruhl: no se niega el principio, sino que más bien se confiesa nuestra ignorancia de las cosas sobrenaturales. Siendo Dios la plenitud del Ser, en Él, necesariamente, se identifican todas las afirmaciones de ser, por contrarias que parezcan: son contrarias por los límites que cada afirmación de ser contiene, no por el ser que afirman: quitados en Dios los límites, desaparece toda oposición, aunque no entendamos cómo, habituados a ver siempre cosas limitadas que, por limitadas, se excluyen.

Por brevedad trataremos de los demás puntos en conjunto.

La raíz de la doble visión — participativa mística o mítica y racional científica — creemos está en la analogía del ser.

Un mismo concepto análogo se predica de dos seres diferentes, parte en sentido idéntico y parte en sentido diverso. Es más, en cierto modo se predica en el mismo aspecto en sentido diverso y en sentido idéntico: así los vivientes coinciden en la vida, aunque la tengan de modo diferente. Este mismo aspecto se extrema cuando se trata del concepto de ser, ya que todos los seres coinciden y difieren *en el mismo ser* que tienen.

Mas si el concepto es objetivo — si realmente nos sirve para representar y conocer la realidad —, esa diversidad e identidad se ha de dar en los mismos seres. Los mismos seres serán así en parte idénticos y en parte diferentes. Y podrán presentarse a nuestra mente, ya como idénticos, ya como diferentes o distintos, ya como idénticos y distintos a la vez, según se capte un aspecto parcial de su realidad o se capte su realidad total.

Si se exagera la individualidad, se acentúa la distinción, y con ello se desvanece toda clase de identidad, y con ella la misma analogía que relaciona y traba a todos los seres. Si se exagera la identidad, se desvanece la individualidad, esfumándose con ello los límites de cada ser, pudiendo incluso llegarse a un monismo absoluto, panteísta o no.

El acertar a guardar el justo equilibrio es un verdadero milagro de la mente humana. De ahí que las exageraciones hayan sido frecuentes en ambas direcciones, aunque haya sido sumamente raro se llegue a uno de los extremos con exclusión total del otro, gracias a una especie de instinto que guía a los hombres en su actividad racional.

Todo ser creado es ser limitado, y limitado diversamente cada uno. Si la

identidad se debe al ser que poseen, la distinción se debe al distinto límite con que lo poseen, es decir, al no-ser que entraña todo ser limitado. Los primitivos vieron perfectamente la identidad y distinción, aunque no supieran explicarla ni se preocuparan de hallar explicación. Su visión es así profundamente objetiva, aunque no razonada.

El propender más a un extremo o a otro creemos depende principalmente de los siguientes presupuestos:

1. *Consideración estática o dinámica del ser objetivo.* — Si se considera estáticamente, prescindiendo de su operar, se acentúa su distinción, porque se esfuman sus conexiones con los demás seres, aislándole de ellos. Si se le considera dinámicamente, se acentúa su identidad, al menos parcial, con otros seres, ya que ningún ser captable a los sentidos es principio adecuado de sus operaciones, antes bien necesita de la cooperación de otros para obrar sus actos.

Un estómago se puede estudiar aislado — individualizado — anatómicamente, es decir, prescindiendo de sus actos. Pero no se puede estudiar aislado fisiológicamente: para obrar como estómago necesita de la colaboración activa de otros órganos, tanto como concausas agentes, cuanto como causas finales a cuyo perfeccionamiento se dirige su actividad específica. Dinámicamente, las actividades de los diversos órganos se entrecruzan e implican, y parcialmente se confunden en el logro de un mismo efecto.

Y lo mismo se diga de las células: nuestra mente puede aislarlas si las considera estáticamente, pero es imposible aislarlas del todo si la consideración es dinámica. Y algo semejante pasa con todos los seres del universo: no hay ninguno que no necesite de muchos otros, cuya colaboración le es necesaria para desarrollar su actividad.

Ahora bien, la concepción que del mundo tiene el primitivo es predominantemente dinámica: ello explica la preponderancia en él de la participación, aunque no por esto deje de reconocer la individualidad, bien que ésta con frecuencia quede de necesidad en un plano secundario. En cambio nuestra concepción del mundo es predominantemente estática — esencias inmutables de la filosofía escolástica —, y tal concepción arranca ya de Aristóteles: conceptos de sustancia, esencia, etc.

En cuanto exclusivas o tendentes a la exclusividad, ninguna de las dos concepciones es perfecta. El ser estático es pura abstracción, pues, objetivamente, no hay ser que no actúe: incluso sólo por su actuación nos puede ser conocido: y en este aspecto es más racional u objetiva la concepción del primitivo. Pero tampoco puede darse actividad, siquiera sea parcial, si no hay algo estable e individual que sea origen de esa actividad.

2. *Las experiencias ordinarias sensibles o las experiencias profundas (místicas).* — La experiencia sensible ordinaria nos testifica el yo, y su distinción neta de todo lo demás. Es la experiencia ordinaria que todos tienen. Y como

experiencia es *verdadera* en su contenido, pero quizá sea superficial, y ciertamente es *incompleta*, y así no parece nos dé totalmente toda la verdad.

En efecto, las experiencias profundas de la psique humana parecen ir bastante más allá, acentuando la percepción de la identidad. Por eso los místicos tienden siempre a ser sospechosos de panteísmo, y tanto teólogos como filósofos suelen huir como gato escaldado de los testimonios de los místicos, no teniéndolos en cuenta en sus especulaciones. Sin embargo, lo racional sería comprobar la autenticidad de esas experiencias y, cuando presenten las debidas garantías, tenerlas en cuenta, aunque parezcan oponerse a nuestra experiencia ordinaria. La actitud que, sistemáticamente, prescinde de ellas es especialmente chocante en los teólogos, pues cabría presumir que quienes mejor han entendido la religión son los místicos, que procuraron vivirla eximiamente.

Por lo demás, advirtamos que esas experiencias profundas no ordinarias pueden ser tanto sobrenaturales — auténticos místicos religiosos —, como naturales — misticismo natural —; y unas y otras deberían tenerse en cuenta para elaborar una concepción de la realidad objetiva lo más completa posible.

Aristóteles elaboró toda su concepción a base de la experiencia sensible ordinaria, y en este camino le siguió ordinariamente la escolástica. El primitivo, en cambio, tuvo mucho más en cuenta las experiencias extraordinarias o profundas, que para él no son tan extraordinarias, ya que su contacto con la naturaleza y sus ritos de iniciación no hacen más que favorecerlas. Incluso el principal objetivo al que inmediatamente se ordenan esos ritos no parece ser otro que el lograrlas en todos los iniciados y que, efectivamente, en casi todos ellos se logran.

Es esta diferencia de orientación lo que nos hace tan difícil el penetrar no sólo en la mentalidad primitiva, sino también en otras mentalidades diferentes de la occidental, como la hindú, la budista, la taoísta, la de las religiones del próximo oriente antiguo, etc.

Tanto ellos como nosotros tenemos una visión *parcial y divergente* de la realidad, que es de esperar dará origen a una visión mucho más rica y completa el día en que, tras el contacto íntimo entre ambas concepciones, logremos hacer su difícil y armoniosa síntesis.

El camino para ello parece ser el que los seguidores de cada concepción se esfuercen en ver los aciertos de los otros, no achacándoles errores que en realidad no tengan sino en cuanto queremos explicar su concepción partiendo de los supuestos de la nuestra, y excusando los errores verdaderos mostrando cómo derivan sólo de la exclusividad con que ambas corrientes siguen una experiencia verdadera, pero incompleta.

No conviene olvidemos que toda la humanidad, antigua y moderna, fuera de nuestro relativamente pequeño grupo occidental, ha contemplado el mundo desde un punto de vista no del todo coincidente con el nuestro y que, por bueno que el nuestro nos parezca, la colaboración de toda la humanidad ha de

abocar a la elaboración de una concepción del mundo mucho más plena y objetiva que la que pudiera elaborar un pequeño grupo de ella.

Naturalmente, la actitud mental preponderante que un pueblo o cultura adopte en esta concepción del mundo no deja de tener consecuencias de orden práctico.

Por una parte, la caridad se basa en la identidad — el único medio de hacerse bien a sí mismo es hacerlo a los demás —, mientras la alteridad más bien engendra el egoísmo. Pero, por otra, al insistir la alteridad en lo diferencial, hace resaltar al individuo con sus derechos, siendo así origen de la justicia jurídica y conmutativa, mientras la identidad fácilmente diluye la personalidad, y el individuo tiende a quedar subordinado excesivamente al interés del grupo de que forma parte.

Es más, si se exagera la identidad, desaparece la misma caridad por falta de objeto; si se exagera la individualidad, desaparecerá la misma justicia conmutativa, pues todo lo subordinará el yo a sí mismo, en un egoísmo absoluto. Cierto que estas consecuencias distan mucho de ser netas, por intervenir otros factores y porque muy raramente se dará una tendencia sin alguna mezcla de la otra.

Igualmente, al insistir la actitud participacionista en la identidad de los seres y en la omnipresencia de causas trascendentes, hace a Dios más inmanente, más asequible al hombre — hombre más religioso — y le sumerge en un ambiente sobrenatural, aunque también puede llegar a convertirse en un monismo orgulloso en que Dios es el yo. La otra actitud, en cambio, hace a Dios demasiado trascendente para que pueda ser objeto de religión o culto — motor inmóvil de Aristóteles —. La participacionista respeta al mundo; la individualista sólo pretende dominarlo, etc. Siendo ambas visiones verdaderas, pero incompletas, ambas tienen sus ventajas e inconvenientes.

4. Actitud occidental de la filosofía cristiana

La filosofía cristiana occidental deriva de Aristóteles fundamentalmente, aunque no debe olvidarse el aporte platónico participacionista y el influjo bíblico, litúrgico y de la espiritualidad, con predominio también participacionista: influjo indirecto, pero no por eso ineficaz. De todos modos, aquí atenderemos a su carácter predominantemente aristotélico, especialmente a partir de Santo Tomás.

Aristóteles insiste en la individualidad de los seres y, por tanto, en su distinción: sólo el individuo existe, todo lo demás es abstracción; hay semejanzas entre los seres, pero no identidades.

Por lo demás, su elaboración parte siempre de las experiencias ordinarias sin tener en cuenta las experiencias profundas: es, en este sentido, un hombre a ras de tierra con un enorme poder razonador.

La consecuencia de tal modo de proceder es doble:

a) Un Dios demasiado lejano y trascendente, demasiado depurado, demasiado distinto — motor inmóvil —, que ni conoce al mundo, ni puede cuidarse de él, aunque, como principio de atracción, sea principio último de cuanto en el mundo sucede. Un Dios así no puede inspirar amor libre a nadie — aunque diga atraer a todos como causa final —, ni mover a nadie a honrarle con su culto: es dios filosófico, no religioso. Por otra parte, no pudiendo, por su misma absoluta trascendencia, actuar eficientemente en el mundo, las causas segundas pasan a un primer plano: a un plano de importancia que sería inconcebible, vgr. a un primitivo, o a un semita.

b) Una ordenación social jurídica de pura justicia, no de caridad: a cada cual (a cada individuo) lo suyo: no existiendo más que el individuo, sólo al individuo concreto hay que tener en cuenta. Y como parece ser del individuo lo que tiene actualmente — «es mejor la condición del poseedor» —, esa justicia favorece al poderoso, y tiende a mantener al esclavo y al oprimido en estado abyecto — recuérdense sus tesis sobre la esclavitud, sobre la superioridad de los griegos, etc. —. De modo que esa justicia acaba, o más bien tiende a acabar, en el mantenimiento de la injusticia social y en la simple defensa egoísta de los privilegiados.

Gracias al aporte masivo de ideas orientales durante el helenismo, este aspecto aristotélico no pudo triunfar ni siquiera en su propia escuela, partidaria, ya desde Teofrastro, de la hermandad universal. La tendencia a la identidad predominó en el estoicismo y en el neoplatonismo.

Por los mismos motivos, y por el vigor de la caridad del evangelio, tampoco pudo triunfar en los primeros siglos del cristianismo. Su triunfo casi total estaba reservado a la Edad Media, al influir en la formación de la filosofía escolástica cristiana.

La filosofía escolástica tomó como base la concepción aristotélica, matizada con variados elementos platónicos, aunque corrigiéndola en todo aquello que claramente se oponía al dogma cristiano.

Respecto a Dios, aunque manteniendo la importancia de las causas segundas, reconoció a Dios como causa *eficiente* última al declararlo Creador de todo. Así la trascendencia aristotélica queda limitada. Por una parte, si Dios lo crea todo, tiene que cuidar de su obra, a la que perfectamente conoce: hay, pues, Providencia. Además, como lo que depende en el ser depende, igualmente, en el obrar, Dios actúa siempre en y con las causas segundas, de modo que dista mucho de ser un Ser lejano e inabordable, sin contacto con el mundo. Verdad es que éstas ideas, aunque comunes a todos, sólo los místicos y las almas eximiamente religiosas, que por cierto no escasearon, acertaron a vivirlas plenamente.

Por otra parte, la creación da origen a un nexo de parentesco entre Dios y las creaturas y, por tanto, también entre las creaturas entre sí. Como nadie

da lo que no tiene, Dios, al crear, ha dado algo suyo a las creaturas: en Dios y en éstas hay algo común, algo en cierto modo idéntico.

Para expresar esto la escolástica usó del término de *participación* — curiosamente, la misma palabra usada por Lévy-Bruhl para expresar la concepción primitiva, con la que ciertamente guarda no poca relación —. La creatura es una participación de Dios. O, más en concreto, en una remodelación de la teoría de las ideas platónicas, participación y ejecución fuera de Dios de las ideas existentes en la infinita riqueza cognoscitiva del Verbo y en su infinita perfección. Mas, temerosa de la identidad, evitó cuidadosamente el término *parte* de Dios, usado por ejemplo en el libro monoteísta hindú del Bhagavadgita, así como en algunos místicos cristianos.

La elección de este término indica claramente la dificultad insuperable en que se encuentra nuestra mente para formular debidamente la relación entre Dios y creatura, en que ha de salvarse tanto la trascendencia de Dios — distinción de Dios y creatura —, como el parentesco — identidad parcial — entre Dios y creatura.

En efecto, si se quiere explicar lo que significa *participación* hay que recurrir a la palabra *parte*: participar es tomar parte en algo o de algo: ser participación de Dios es comunicar parcialmente de la realidad divina, tener en cierto modo parte de esa realidad.

Esto no implica divisibilidad o composición en Dios. Aunque existan seres materiales, divisibles, la existencia y el ser de esos seres no es algo material — precisamente son inteligibles en cuanto son inmateriales —: la materialidad del ser material concreto no proviene de su ser, sino del límite de su ser, ya que la materialidad es, esencialmente, limitación: diríamos que el ser material es material, no en cuanto ser, sino en cuanto no-ser: no en lo que tiene de ser, sino en lo que tiene de no-ser, por su extrema limitación.

Ahora bien, la participación de las realidades espirituales se hace sin división ni descomposición. Si uno me da *parte* de sus conocimientos, no por eso pierde él los conocimientos que me da, ni se divide el conocimiento más pleno y total que él tenga. Mi conocimiento es parte del de aquel que me lo ha comunicado, pero no hay más conocimiento en él y en mí reunidos que en él solo, sino el mismo conocimiento, total en él, parcial en mí, ya que suponemos que todo mi conocimiento me ha sido comunicado por él y él nada perdió al comunicármelo; y si yo, por cualquier causa, perdiere ese conocimiento recibido, no por eso lo perderá el que me lo comunicó: nada afectará mi pérdida a la perfección de su conocimiento.

Así el ser que Dios comunica a las creaturas: total en Él, parcial y más o menos limitado en éstas. Se da así una especie de parentesco, una especie de identidad parcial entre Dios y su creatura, sin que por ello se haga depender en nada a Dios de la creatura, sino solamente a la creatura de Dios, de quien recibe el ser.

Por eso las palabras «participación» de Dios y «parte» de Dios parecen

ser, en el fondo, equivalentes, y ambas padecen la misma radical deficiencia para expresar adecuadamente la relación entre la creatura y Dios. Mas como *parte* suscita fácilmente la idea de cantidad divisible, y por ello de materia, *participación*, diciendo lo mismo, evita más fácilmente este escollo por ser término algo más elaborado, aunque si se explica no hay más remedio que recurrir a la palabra *parte*. En cambio, participación suscita menos que *parte* la idea del amor de Dios a sus creaturas, de Dios que, necesariamente, se ama a Sí mismo en todo, lo que aparece más claro si usa la palabra «parte».

Decimos todo esto, no para rechazar el término «participación», sino para que no seamos ligeros interpretando en mal sentido una expresión diferente — que se da en otras culturas, e incluso en nuestros místicos —, que en realidad significa lo mismo, teniendo cada una sus pequeñas ventajas y desventajas.

Respecto a la caridad, la filosofía escolástica parece haberse casi limitado a corregir el concepto jurídico aristotélico por vía sobrenatural, manteniéndose fiel al evangelio. La identidad, fundamento de la caridad, se pone en el orden sobrenatural: parentesco entre todos, porque somos sobrenaturalmente hijos de Dios; identidad parcial dinámica, porque somos miembros de un mismo Cristo; convergiendo todos a la unidad deseada por Cristo — «que todos sean uno» —, y que se logrará de modo perfecto al fin de los tiempos, cuando «Dios será todo en todas las cosas».

Sobre esto volveremos más adelante; aquí baste advertir dos cosas:

a) Parece que esa identidad sobrenatural supone la natural, a la que eleva y sobrenaturaliza, como la gracia no destruye a la naturaleza, sino que la supone y la eleva, trasponiendo a un orden superior lo que ya estaba incoado en un orden inferior.

Y, en el caso presente, esa identidad natural parece estar implicada en el mismo pecado original, que supone una especie de identidad de todos los hombres con Adán — y por tanto también, en cierta medida, entre sí —, ya que todos participan del pecado de éste cual si fuera propio, como hubieran participado de su fidelidad, caso de que la hubiera tenido. Identidad — siempre parcial — que se extiende a la misma creatura irracional, ya que también ésta «gime en su cautividad, presa como de dolores de parto por ese pecado, en espera de la redención futura» (Rom., 8, 22).

b) Al dar a la caridad un fundamento *sólo* sobrenatural, desconociendo o pasando por alto el fundamento natural, o dándoselo insuficiente, escinde en realidad al hombre, haciéndole sumamente difícil la práctica de ese precepto, que condensa toda la moral cristiana. Si como cristiano sabe que el único modo de hacer bien a sí mismo es el hacerlo a otros, como hombre siente que lo importante es hacerse bien a sí mismo, ordenando a los demás a sí mismo, y no a la inversa. El resultado será, normalmente, que *el hombre* se las arregle para que *el cristiano* interprete racionalmente — con racionalidad meramente humana natural — el precepto evangélico del amor.

La consecuencia ha sido un excesivo juridicismo de nuestro cristianismo,

egoísmo y falta de caridad. Todo ello no sólo en el orden práctico — ello es inevitable entre hombres —, sino también en el teórico. Nuestros filósofos y teólogos han tendido siempre más bien a conservar el orden establecido, por muchas que fueren sus injusticias, y por hirientes que fueren las desigualdades sociales que implicara, que se limitan a querer *endulzar* con la caridad, sin atreverse a hacer ninguna corrección de base. Con gran escándalo de quienes nos consideran como seguidores hipócritas del evangelio, casi todos los movimientos de reforma contra los estados de privilegio odioso han debido venir de fuera del círculo de nuestros filósofos y teólogos: ya de los pastores de almas, que palpaban su angustia y necesidad, ya incluso con frecuencia de ideólogos que ya habían rechazado el cristianismo, aunque, sin saberlo, seguían en esto los principios evangélicos mejor que aquellos que en nada querían mudar el orden establecido.

Es en este sentido que el Papa Pablo VI (septiembre de 1963) no vaciló en decir que los postulados de la Revolución francesa — igualdad, libertad, fraternidad — eran plenamente cristianos (aunque, como es bien sabido, la misma Revolución distó mucho de ponerlos en práctica). Pero a los cristianos jamás se les ocurrió luchar *eficazmente* por su triunfo. Los teólogos procuraron endulzar la esclavitud (y era en verdad lo único que prácticamente podía hacerse en los primeros siglos, dada la situación social en que halló al mundo el cristianismo), pero no fueron ellos los que la hicieron desaparecer. Los teólogos vanamente inculcaron siempre el socorrer al pobre, pero hubo de venir la sacudida del comunismo (que en verdad, tampoco los ha socorrido realmente), para que pensáramos seriamente en hacer desaparecer las circunstancias en que la mayor parte de la humanidad se veía obligada a vivir en la pobreza. Y todavía, las excelentes directrices sociales de la Santa Sede encuentran el mayor obstáculo a su cumplimiento en los equilibrios y exégesis de algunos teólogos y moralistas que se resisten a toda introducción de cambios fundamentales en el orden — o desorden — establecido. De ello no hemos de extrañarnos demasiado, ya que la debilidad y concupiscencia humana ha dado origen en todas las religiones a alianzas con los poderosos en defensa de unos privilegios que en ningún modo la religión misma autorizaba.

Hasta aquí, la mentalidad participacionista mística, sin estar ausente, tiene más bien un papel modesto en el pensamiento especulativo cristiano.

En cambio, la actitud participacionista desempeñó papel preponderante no sólo en la liturgia y en la mística, sino también, especialmente a partir del Renacimiento, en el pensamiento especulativo de no pocos de sus representantes. Baste recordar la teoría de la composición o armonía de los opuestos del cardenal Nicolás de Cusa, la minimización — mejor diríamos quizá supresión — de las causas segundas en favor de la trascendental en el ocasionismo de Malebranche, el mecanicismo de Descartes o la armonía preestablecida de Leibniz; los tres últimos llegaron, en este aspecto, a un extremismo mucho más radical que los primitivos.

Recordemos también las tendencias filosóficas modernas del existencialismo, que insiste de modo casi exclusivo en el aspecto dinámico de los seres; la evolución en los conceptos de espacio y tiempo en las ciencias modernas, así como lo extremoso de su concepción dinámica que llega hasta a hablarnos de movimiento puro, es decir, sin objeto distinto que se mueva; y, finalmente, los inconscientes colectivos de que nos habla la llamada psicología de las profundidades.

Muchas de estas actitudes van viciadas por el extremismo, en parte explicable por el ambiente contrario en que hubieron de nacer y desarrollarse. Pero es de esperar que llegue el día de la calma en que, con la colaboración pacífica de todos, se reelabore una concepción mucho más rica del mundo, que tenga en cuenta todas las experiencias adquiridas. Aristóteles elaboró la suya basándose en las experiencias de su tiempo: y en cuanto realmente basada en esas experiencias, permanecerá válida. Pero el conocimiento experimental de la naturaleza, del que ha de partir la filosofía, ha aumentado enormemente desde entonces: y ese material ingente ha de aprovecharse para la nueva elaboración.

5. El pensamiento griego antes de Aristóteles

El mismo pensamiento griego antes de Aristóteles tendió más a acentuar la unidad o identidad que la diversidad o individualización de los seres.

Baste recordar aquí la reducción por los filósofos jonios de todas las cosas a un principio único, del que todas ellas serían mera manifestación o evolución; la doctrina del ser *único* de Parménides y de la escuela Eleata; la del ser infinito — esfera — de Empédocles, en el que finalmente han de absorberse todas las cosas en el logro de una perfecta unidad; las doctrinas pitagóricas, impregnadas de influencias iniciáticas; y, finalmente, la teoría de Platón sobre las ideas: todas las cosas perceptibles a los sentidos son en cuanto participación de la idea, identificándose místicamente con ella: un caballo participa en la idea de caballo, y como todos los caballos la participan, todos los caballos se identifican parcialmente entre sí y con la idea eterna y trascendente, por ser precisamente gracias a una misma realidad presente o proyectada en todos ellos, plena en la misma idea, deficiente y parcial en los individuos.

El entronque de esta actitud prearistotélica con la mentalidad primitiva aparece claro en muchos de ellos, ya por la vinculación de sus doctrinas a las enseñanzas iniciáticas — Parménides y Empédocles fueron ciertamente iniciados, Pitágoras es prácticamente inseparable en sus doctrinas de los iniciados órficos, y Platón recurre constantemente a las enseñanzas iniciáticas —, ya por la importancia que toma en ellos la doctrina del nombre — la identidad de nombre supone identidad de ser —, perceptible sobre todo en Parménides.

6. La mentalidad primitiva

Ya se expuso anteriormente cómo es fundamentalmente participacionista, insistiendo en la identidad; y se mostraron las bases en que se origina — concepción dinámica de los seres, y experiencias profundas, fomentadas por los ritos iniciáticos y por el contacto estrecho con la naturaleza —. Por eso aquí sólo recordaremos la eficacia que tuvo para fomentar en ellos la caridad.

En la caridad insisten siempre los preceptos iniciáticos morales de todos los pueblos primitivos. Y su práctica fiel fue la condición que permitió e hizo posible su subsistencia y pervivencia.

En los pequeños grupos sociales en que viven, en medio de un ambiente adverso e inseguro, la actividad individual o familiar no basta para asegurar la subsistencia: un día recogerán o cazarán en abundancia, pero a esto pueden seguir semanas en que nada cace o recoja un individuo. Atendiendo a la concepción dinámica, el individuo no se basta a sí mismo: su actividad ha de unirse a la de los otros, si quiere subsistir. De ahí que todo lo recogido por uno se reparta entre todos; de ahí también que la individualidad, sin desconocerse, se esfume un tanto en identidades místicas de grupo. Pero gracias a eso han podido sobrevivir.

La identidad o parentesco místico lo han sentido también con las demás cosas, con la misma ventaja de orden económico. Para el primitivo constituye un crimen recoger o cazar más de lo necesario para el sustento. La caza simplemente deportiva es pecado para ellos, y trae consigo el terrible castigo divino del «cierre de la selva», en que ésta se niega a proporcionarles cosa alguna, hasta que se han hecho los debidos ritos de reparación. Incluso cuando cazan por necesidad, no es del todo infrecuente pidan perdón al animal cazado y lo traten con todos los miramientos. Pero gracias a ello no extinguieron las especies, y pudieron disponer siempre de alimento suficiente. Como San Francisco de Asís, también ellos presienten un hermano en todo lo creado.

Por lo demás, ya en el primitivo se observa la tendencia a identificar el nombre con la cosa — magia del nombre —, identificando entre sí aquellas cosas, a veces enteramente diferentes, que se designan o pueden designarse por un mismo nombre. Esta tendencia, moderada aún en ellos, pasaría a las religiones posteriores, con frecuencia acrecentada hasta lo inverosímil, siendo uno de los principales puntales de la magia, así como el punto de arranque de los movimientos ideológicos panteístas.

7. La actitud mental en la India

En ningún lugar como aquí llegó a tan gran extremosidad la tendencia a acentuar la unidad o identidad de todos los seres. La identidad de nombres implica la identidad de las cosas por ellos designadas: de ahí que ya en el libro

mágico del Atharvaveda se multipliquen las similitudes de nombres para lograr identidades de cosas.

Lo que se persigue con ello es el dominio del ser: saber es poder; saber el nombre de una cosa es tener poder sobre ella; y así, por las identificaciones de nombres, se amplía la esfera de nuestro poder. Se cae así en plena magia.

El ideal es encontrar algo en que todas las cosas se identifiquen: conociendo su nombre, se dominarán todas las cosas, se tendrá dominio del universo entero. Este ideal se alcanza ya en los Upanisads, al identificar el Atman del hombre con el Brahman o espíritu universal: el que conoce esta identidad, domina el universo.

Esto suena a panteísmo puro, y no hay duda que muchos cayeron simplemente en él. Pero adviértase que no pocos Upanisads son francamente teístas, e incluso monoteístas, y que la descripción que de la unión mística hace el mismo Yagnavalka — quizá el más tildado de puro panteísta —, al compararla con la unión del matrimonio, supone y afirma la dualidad o distinción, bien que el propio yo, sumergido en su dicha, llegue a olvidarse de sí mismo. Así su descripción no difiere mucho de la de San Juan de la Cruz, en su célebre estrofa: «Quedéme y olvidéme, el rostro recliné sobre el Amado, cesó todo y dejéme, dejando mi cuidado entre las azucenas olvidado».

El mismo dominio sobre el universo, que por esta vía se pretende alcanzar, puede recibir sentido cristiano: El que posee a Dios, posee todas las cosas: todas le sirven, y nada tiene que temer de ellas — «Dios mío y todas mis cosas» —. La oración del alma enamorada, de San Juan de la Cruz, puede servir como traducción plenamente cristiana de esta idea upanisádica. Es lo que expresa San Pablo, 1 Cor., 3, 23: «Todo es nuestro, nosotros de Cristo, Cristo de Dios».

Con esto no pretendemos justificar la persona de Yahnavalka: conocía *especulativamente* las corrientes místicas y según la ocasión las expone, pero su comportamiento nada tiene de místico: le domina el orgullo, así como el ansia de bienes temporales, y como vulgar sofista vende su ciencia y sus respuestas por un rebaño de vacas. Y al tomarlo muchos por modelo de místico, su influjo no pudo dejar de ser nefasto.

Ciertamente teísta, es más, *monoteísta*, es el libro del *Bhagavadgita*, el más leído y el que más ha influido en la espiritualidad hindú.

Su doctrina ascética es, sorprendentemente, similar a la cristiana. Con más de un milenio de anticipación, formula el principio de indiferencia de San Ignacio de Loyola, así como el desapego total enseñado por San Juan de la Cruz en el cap. 13 del *Primer Libro de la Subida al Monte Carmelo*; inculca insistentemente el obrar sólo por amor de Dios, sin atender al resultado de nuestra obra ni preocuparse de él; y la confianza que expresa en el amor de Dios a los hombres parece un eco de la devoción cristiana al Corazón de Jesús.

No obstante, toda la obra está impregnada de la actitud participacionista de los primitivos. Así:

a) La causalidad primera lo llena todo, pasando a un plano enteramente secundario las causas segundas: «El Señor mora en el corazón de los seres, haciéndolos girar como muñecos, por su mágico poder» (XVIII, 61); «Yo soy el alma que mora en el corazón de todos los seres; Yo soy el principio, el medio y también el fin de los seres» (X, 20).

b) Sin negar nunca la trascendencia, se acentúa la identidad de los seres entre sí y con Dios: «El que me ve a Mí en todo, y todo lo ve en Mí, para ése Yo no estoy perdido, ni él está perdido para Mí. El que me reverencia a Mí como morando en todos los seres, adoptando (la creencia en) la unidad, en cualquier condición posible en que se encuentre, permanece o mora en Mí» (VI, 30-31). «Entrando en la tierra, Yo mantengo con mi poder todos los seres; Yo nutro a las plantas, convirtiéndome en el jugo del soma. Yo, convirtiéndome en el fuego digestivo de todos los hombres, morando en el cuerpo de todos los vivientes, en unión con el aliento superior e inferior, digiero todos sus variados alimentos» (XV, 13-15). «En Mí se apoya todo el universo, como racimos de perlas en un collar. Yo soy el sabor en el agua; Yo soy la luz en la luna y en el sol; la sagrada sílaba (*om*) de todos los Vedas; el sonido en el éter; la virilidad en los hombres. Yo soy en la tierra el buen olor, y el resplandor en el fuego, la vida en todos los seres, y la austeridad en los ascetas. Yo soy la simiente de todos los seres, el Eterno... Yo soy la inteligencia del inteligente, y la majestad del majestuoso. Yo soy la fuerza del poderoso, pero libre de deseo y de pasión. Yo soy el deseo en las creaturas, pero nunca opuesto a lo que es justo. Todos los estados materiales de bondad que existen, así como los de pasión y de oscuridad, sábete que provienen de Mí sólo; pero Yo no estoy en ellos: ellos están en Mí... Yo soy más alto que ellos, y eterno» (VII, 8-13). Pueden, provechosamente, compararse los dos últimos textos con la contemplación para alcanzar amor, con la que da término San Ignacio a su *Libro de los Ejercicios*, mostrándonos a Dios presente y actuante en todas las cosas, para servir, obsequiar y llenar de beneficios a los que le aman.

c) El alma es una *parte* de Dios: «Una parte de Mí en el mundo de los vivos se convierte en el alma individual, la eterna... a ella la perciben situada en sí mismos los hombres de disciplina, que se esfuerzan con vigor» (XV, 7, 11).

d) Se acentúa la misma evanescencia de la conciencia del yo en el Nirvana, término final de beatitud que, no obstante, no es aniquilación, sino estado de suprema dicha (XV, 16).

Con paralelos bíblicos y de místicos cristianos no sería difícil mostrar cómo todos esos pasajes *pueden* recibir interpretación cristiana. Mas aquí sólo nos interesa destacar la importancia de la actitud participacionista en ellos.

De origen indio es también el budismo, aunque su triunfo permanente se haya dado fuera de la India. Su característica principal, bajo el aspecto participacionista, es la evanescencia del yo individual — pura ilusión —, en la que llega a un extremo que no alcanzó ningún pueblo primitivo. Quitado el yo se mata el egoísmo y surge la caridad, fomentada positivamente por la identidad

radical de todas las cosas: hacer bien a otros es el único medio de hacérselo a sí mismo. La característica moral del budismo es su insistencia en la caridad, en la compasión con todos los seres.

Pero no se olvide que si la identidad es *total* quita la caridad, que supone siempre *otro* como objeto. Y esto no deja de observarse en el mismo budismo. Hoy día se piensa cada vez más que Buda no fue ateo precisivo, cual antes se pretendía, sino teísta, e incluso monoteísta, cual aparece en los más antiguos documentos, como las inscripciones de Asoka. Como tampoco es ateo el pueblo. Y ello explicaría su triunfo inicial arrollador en las masas, que nunca fueron ateas. El ateísmo precisivo parece haber sido obra de los monjes filósofos, en quienes prendió el orgullo ascético. Principalmente sucedió esto en la rama del Hinayana — que parece ser mucho menos fiel al pensamiento originario de Buda que la rama del Mahayana —, donde, por eso mismo, la caridad es mucho menor que en la otra rama del Mahayana, porque el monje, egoístamente, sólo piensa en su salvación, y la caridad carece así de fundamento sólido: en la práctica se reduce a no hacer mal a otros para no sufrir turbación uno mismo. En cambio en el Mahayana aparece incluso la renuncia a la propia salvación para ayudar a la salvación ajena, especialmente en sus bodhisatvas.

Igualmente, la evanescencia del yo individual, si se exceptúan los filósofos monjes del Hinayana, no parece ser total, ya que el Nirvana se describe como estado de felicidad positiva, no sólo como ausencia de dolor. Parece, pues, más bien el olvido del yo en unión de amor, propio también de los místicos cristianos, y que aparece entrañado incluso en palabras como éxtasis, arrobamiento y otras similares. En cierto grado, siempre que uno es absorbido por algo que le seduce con su atractivo o belleza, se olvida tanto más de sí, y tanto más goza a la vez, cuanto es más atraído. El que ama, no pone su atención en su gozo porque en cuanto la pusiera sustraería energías a la contemplación del objeto amado. Pero, precisamente, cuanto menos pone atención a su gozo, más goza, porque más ama y se siente amado.

Es, probablemente, nuestro olvido de la actitud participacionista, presente en el mensaje evangélico, lo que lo convierte en inacepto a los budistas.

En septiembre de 1963 vino a confirmármelo una larga conversación con un misionero norteamericano, de la Congregación de la Salette, que llevaba veintiocho años en Birmania, en que la mayoría de la población es, al menos nominalmente, budista de la rama Hinayana. Tras hablarme de sus creencias filosóficas, mezcladas aun en los mismos monjes con la creencia en innumerables espíritus y el uso de múltiples amuletos apotropaicos, me confesaba era imposible convertir a ningún budista: las conversiones provienen totalmente de las tribus primitivas montañesas, que tienen un barniz budista meramente nominal. La razón de tal ineficacia es que ni ellos nos entienden, ni nosotros podemos entenderlos: nuestra terminología teológica, y aun catequética, les es ininteligible, dando como resultado un diálogo de sordos, o bien de personas que hablan lenguas diferentes, sin que ninguno entienda la del otro que con él con-

versa. Yo le pregunté si no podría intentarse esta conversación por vía mística. Con sorpresa mía, me respondió que era la única vía posible, mientras la teológica era totalmente inútil e inservible. Y como ejemplo me habló de la edición, en lengua indígena, de la *Imitación de Cristo*: los budistas la leen y entienden perfectamente, y les parece encaja a maravilla en sus doctrinas y sistemas. Mi pregunta había sido sugerida por algo que años antes me había dicho Tzebrikov sobre los rusos: repeliendo nuestra terminología teológica, se hallaban a sí mismos leyendo a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa.

Habría que pensar si no sería conveniente contentarnos con hacer entre los infieles, y los separados cristianos ortodoxos, católicos como San Juan de la Cruz y Santa Teresa, o como el autor del Kempis, aunque no adquirieran los matices católicos de nuestros teólogos.

Pues el mensaje evangélico es apto para toda alma de buena voluntad: cuando hasta para éstas se manifieste ineficaz habrá que atribuirlo, no al mensaje evangélico mismo, sino a las añadiduras humanas de nuestros razonamientos y cultura con que lo hemos sobrecubierto y como disfrazado. La misma concepción del Nirvana quizá pudiera entenderla un budista si se la explicásemos con la estrofa de San Juan de la Cruz, ya antes citada: «Quedéme y olvidéme, el rostro recliné sobre el Amado, *cesó todo* y dejéme, dejando mi cuidado entre las azucenas olvidado».

8. Actitudes taoísta, mazdea y maniquea

También el taoísmo acentúa la tendencia de la actitud mental hacia la identidad. Su doctrina del Tao, que armoniza en sí los contrarios, y del que no sólo se origina todo, sino al que todo converge para, finalmente, reabsorberse en él, implica la tesis de la unidad radical de todos los seres. La importancia de este concepto de Tao no debe minimizarse, ya que forma parte de las tres principales corrientes que forman la mentalidad de la enorme masa humana china — los chinos son los hombres «de las tres religiones» —, y así sería necesario ahondar este concepto para hacernos capaces de aproximarnos a ellos, de establecer diálogo con ellos.

De las religiones ya desaparecidas, o casi desaparecidas, mencionemos sólo dos: el mazdeísmo y su derivado, el maniqueísmo. La importancia de este último en orden a contribuir a la mentalidad humana, tanto en Occidente como en Asia — hasta China —, es de sobras conocida.

Pues bien, para mazdeísmo y maniqueísmo, las creaturas buenas, y especialmente los hombres en la parte espiritual de su alma capaz de salvación, son *partes* de Dios: partes emanadas de Ahura Mazdah en el mazdeísmo; partículas de la Luz increada que han de ser liberadas del encarcelamiento en la materia, en el maniqueísmo. En ambos, Dios es el redentor y el redimido, el salvador y el salvado: es Dios quien se salva a sí mismo al salvar a las creaturas.

9. Algunas experiencias occidentales modernas

La naturaleza de la mentalidad participativa primitiva puede sernos también no poco ilustrada por experiencias varias de occidentales modernos que, a lo que parece, las tuvieron sin ningún influjo ni oriental ni primitivo que pudera justificar su existencia. Parecen ser espontáneas, y en este sentido nos sirven para comprender las posibles experiencias en que los primitivos basaron su concepción.

Nos limitaremos simplemente a recordar:

a) La experiencia de identidad con la naturaleza: «me disuelvo en el mundo, el mundo está en mí» (Tennyson, Forrest Reid, Amiel, Karl Joel, entre otros).

b) La experiencia del yo inmortal, con la impresión de que es superior al espacio y al tiempo, a los que trasciende (Proust).

c) La experiencia de la alienación del yo: «yo soy otro», expresión que mantiene la formulación del primitivo de su individualidad — yo —, junto con su identificación mística con *otro* (Rimbaud).

La descripción y análisis de éstas y otras experiencias similares, en que aquí no podemos detenernos, pueden verse por extenso en Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (Oxford Univ. Press, 1961, 256 pp.).

Como experiencia propiamente de católicos citemos dos más bien recientes: María Valtorta, *Il Poema del'Uomo Dio* (editada en diez vols. por la Sociedad de Parapsicología italiana), y Ángela Volpini, vidente del Bocco.

El resurgir de la mentalidad primitiva en María Valtorta se hace patente en múltiples detalles: explicación de nuestro conocimiento de Dios por una reminiscencia en gran parte similar a la platónica, sólo que de lo contemplado en el primer momento de la creación del alma, lo que asimila extrañamente su descripción a la de los guaraníes; explicación sexual del pecado original originante, explicación del pecado original originado (explicaciones que en realidad creemos incompatibles con la fe católica). Pero aquí nos interesan solamente dos aspectos:

a) En I, 30 se insiste — y la insistencia se presenta, como siempre, en boca de Jesucristo mismo —, en que si Dios es Padre del hombre, la tierra es su madre. Tenemos aquí, no sólo una formulación hecha por un alma católica y fervorosa — es lo menos que de ella puede decirse, lo que no implica pueda caer en más de un error —, no sólo de la antiquísima primitiva hierogamia de cielo-tierra, con el arraigo y casi identidad que esos primitivos sentían entre ellos y la tierra, en cuyo seno eran engendrados, y a cuyo seno volvían, sino también del fundamento de la identidad radical entre los seres, por el doble parentesco con cielo y tierra, que les transmiten por generación mística cuanto de realidad hay en esos mismos seres.

b) En I, 69 se describe al hombre — y, por el contexto, también a los demás seres —, como *parte* de Dios: «Puesto que Dios os crea, ¿puede daros

alguna cosa que sea diversa de Él? Os la da en parte infinitesimal, porque no podría la creatura contener al Creador. Pero esa parte es completa y perfecta en su infinitesimalidad». Ciertamente, la distinción entre Dios y la creatura parece salvarse aquí e, indudablemente, María Valtorta creía firmemente en esa distinción, pero no se formula en términos escolásticos — participación —, sino en términos del Bhagavadgita — parte —, acentuándose así la identidad parcial entre Dios y creatura, el parentesco que une a ambos, y por tanto el amor con que Dios la ama.

Respecto a Ángela Volpini, la interrogué sobre la primera de las 85 apariciones que tuviera en el Bocco. Cuando tuvo esa primera visión tenía siete años. Cuando la interrogué sobre ella, con ocasión de la primera sesión del Concilio, tenía dieciocho. La razón de limitarme a esa primera visión es porque el hecho de ser la primera, y dada la corta edad en que la tuvo, nos sugiere que puede excluirse de ella todo influjo de ideologías externas que pudieran modificar su experiencia y es también porque, según su propia confesión, la ilustración que entonces tuvo fue la más completa de todas, ya que las sucesivas sólo iluminaban con luz nueva aspectos especiales de ella. Aun así es patente que nada nos garantiza que al narrarla a los dieciocho años no la hubiera ya modificado en su recuerdo, añadiéndole quizá elementos posteriores, provenientes, no de experiencia propia, sino de sugestiones ajenas. Su evolución posterior, bastante extraña, quizá avale esta sospecha. De todos modos, es la que más garantía nos ofrece de que fuera *experiencia suya.*

Las palabras oídas en la aparición — «Yo soy la Madre de Dios» —, nada tienen de particular. Sí la tiene en cambio la ilustración simultáneamente recibida, en cuanto nos hace retornar a la mentalidad primitiva, acentuando el aspecto de identidad. Destaquemos los siguientes puntos:

a) «Sentí cómo todas las creaturas son *parte* de Dios.» Como yo le apuntara la palabra «participación», me respondió: «No las vi como participación, sino como parte». Tenemos aquí, como en Valtorta, la expresión del Bhagavadgita.

b) «Sentí que al entregarse la Virgen a Dios era como si en Ella y con Ella se entregara toda la humanidad.» Identidad mística entre la Virgen y todos los hombres, que lleva a una verdadera solidaridad: lo que hace la Virgen se atribuye a la humanidad entera.

c) «Yo no existía»: evanescencia del yo, como en el budismo. Evanescencia evidentemente no real, ya que simultáneamente gozaba intensamente, sino de la conciencia del yo, que tiende a darse siempre que el alma es absorbida por un amor o un gozo intenso, pero que puede servirnos para explicarnos las experiencias que pudieron dar lugar a la tesis budista de la ilusioridad del yo.

d) «Sentía que el gozo inmenso que experimentaba era verdadera y realmente gozo de todos los hombres.» Aquí aparece la acentuación de la experiencia de la identidad ontológica de los seres, en el caso, de los hombres entre sí, cual es frecuente en los primitivos. En efecto, el amor puede hacer que yo haga

mío, y sienta como mío, el gozo o dolor de los demás, pero no puede hacer que sienta como de otros el gozo o dolor mío: para esto se requiere una experiencia previa de cierta identidad ontológica de los demás conmigo, que hace que lo mío sea verdaderamente de ellos.

Adviértase que no damos juicio sobre estas experiencias. Sólo las alegamos porque pueden ayudarnos a comprender las experiencias de los primitivos, así como las de otros círculos culturales distintos al nuestro, y así nos ayudan a entenderlos e interpretarlos mejor.

10. La actitud mental participacionista en la Sagrada Escritura

La atención a la actitud participacionista de la Sagrada Escritura es de importancia suma, porque es la que principalmente ha modelado la mentalidad de todos los pueblos cristianos. Y aunque aquí aduciremos casi exclusivamente el Nuevo Testamento, lo mismo podría hacerse con el Antiguo, que ha modelado la mentalidad judía y, en parte, también la musulmana.

Detengámonos únicamente en los dos aspectos más importantes: la minusvaloración de las causas segundas y la acentuación de lo que hay de idéntico en los seres.

Minusvaloración de las causas segundas. — En este aspecto la actitud de la Escritura no es más que un caso particular de la mentalidad semítica que, saltando esas causas, tiende a atribuir todo a Dios como causa primera.

Esto es, como vimos, característico tanto de la mentalidad mítica como de la participacionista, y nunca falta en las narraciones llamadas mitos, por muchas que sean sus diferencias, y por diverso que sea su valor. Y este modo de ver las cosas es tan racional como el científico, que sólo las explica por las causas inmediatas, dejándolas así en definitiva sin explicar, logrando sólo engañar a los poco curiosos. Pero de esto se habló ya al tratar directamente de la noción de mito.

Aquí baste como ejemplo de minusvaloración de las causas segundas — que, sin embargo, jamás se niegan —, añadir algunos textos a los allí aducidos y que podrían sin fin multiplicarse:

«Yo planté, Apolo regó, pero Dios dio el crecimiento» (1 Cor., 3, 6). «Dios obra en vosotros el querer y el ejecutar o llevar a cabo lo querido» (Fil., 2, 13). «Dios que obra todas las cosas en todos» (1 Cor., 12, 6). «Un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, que actúa por medio de todos, que habita en todos» (Ef., 4, 6). «Todas nuestras obras Tú nos las hiciste, Señor» (Is., 26, 12).

Creemos inútil multiplicar los textos, pues el tema es bien conocido y ha sido estudiado, tanto por lo que se refiere al Nuevo Testamento como al Antiguo. En cambio conviene nos detengamos algo en la acentuación de la identidad de los seres, sobre la que se ha advertido mucho menos.

Acentuación de la identidad de los seres. — Por una parte, se acentúa el parentesco de los hombres con Dios y de los hombres entre sí, al describirnos al hombre como inmerso en Dios, y a Dios como inhabitante en él y haciendo en él todas las cosas, siendo así Uno mismo el activador de todos los hombres, lo que, en una concepción dinámica, pone de relieve el aspecto de identidad.

A los textos aducidos anteriormente, cabe añadir los siguientes: «El reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc., 17, 21). «Permaneced en Mí, y Yo en vosotros» (Jo., 15, 14). El Espíritu Santo «permanecerá en vosotros y estará en vosotros» (Jo., 14, 17). «Vendremos a él (el Padre y Yo) y estableceremos en él nuestra morada» (Jo., 14, 23). «En Él vivimos, nos movemos y somos» (Act., 17, 28). «Todas las cosas tienen en Él su subsistencia» (Col., 1, 17).

Lévy-Bruhl dice del primitivo que habita en un mundo del milagro, en cuanto cree en la actuación continua de causas sobrenaturales. Las causas experimentales se dan y son necesarias, pero para el primitivo nunca son causas *suficientes*. La consecuencia de este milagro continuo, dice, es que el milagro, como signo extraordinario, desaparece.

Esta última afirmación no parece muy acertada. Esta actitud del primitivo se da igual, y aun más, en el Nuevo Testamento, y por lo mismo en el cristiano. Tampoco para éste son nunca *suficientes* las causas experimentales, aunque no niegue su existencia: con ellas ha de obrar siempre una causa trascendente, Dios, a quien se asocian frecuentemente otras potencias invisibles a Él subordinadas. Si esto se llama milagro, como quiere Lévy-Bruhl al hablar del primitivo, nada hay tampoco para el cristiano que no sea milagroso. Mas por milagro, el cristiano entiende, no la acción trascendente, sobrenatural o natural, de Dios, sino la manifestación experimental de esa acción — el milagro es signo *sensible* —; y en este sentido teológico del milagro, éste sigue siendo posible tanto dentro de la mentalidad primitiva como de la cristiana.

Por otra parte, también acentúa la Escritura directa y expresamente el aspecto de identidad de los hombres entre sí, de los hombres con Cristo y de todas las cosas con Dios.

Cada una de estas identidades confirma y robustece la anterior, a la vez que da fundamente más firme y universal al precepto de caridad. Pero adviértase que, como en los primitivos, nunca esta identidad quita del todo la alteridad: se trata siempre de varios que han de hacerse uno, o que son uno. Se mantiene, pues, junto a la identidad, la diversidad.

Veamos separadamente esas tres identidades.

1. *Identidad de los hombres entre sí.* — Se indica principalmente en tres lugares: el precepto de caridad; la solidaridad de todos los hombres en el pecado de Adán; la plegaria de Cristo por la unidad de todos los hombres.

a) El precepto de caridad: Se formula en el evangelio de tres modos: ama al prójimo como a ti mismo, amar al prójimo como a Cristo — «lo que a uno de éstos hicisteis, a Mí me lo hicisteis» — y amar al prójimo como Cristo nos ama — «amaos unos a otros como Yo os he amado» —.

Las dos últimas fórmulas fundan la caridad en la relación de identidad que media entre Cristo y los hombres, de que se hablará luego, y son precepto propia y exclusivamente cristiano. La primera, que es precepto común a todas las religiones, funda la caridad en la relación que media entre los mismos hombres.

Esta relación implica una especie de identidad mística entre los hombres. Si cada uno ha de amar a los otros como a sí mismo es porque, en cierto modo, los demás son él mismo, y así la vía para hacerse bien a sí mismo es hacer bien a los demás, precisamente en virtud de esta identidad.

Esto parece confirmarse por la descripción que hace Cristo del Último Juicio. Allí aparece que lo único que nos merece y da la salvación, o nos dispone eficazmente a ella, es la caridad ejercida con los otros. Mas disponerse el hombre a la salvación es mejorarse a sí mismo, tanto en el orden sobrenatural como en el natural — el salvado es perfecto en todos los aspectos —; así como el condenarse es hacerse mal a sí mismo, y no haberse hecho a sí el bien que debía hacerse, y esto tanto en el orden natural como en el sobrenatural, pues el que se condena fracasa totalmente en su destino en todos los órdenes.

Aparece así que la única vía de la que dispone el hombre para realmente hacerse bien a sí mismo es hacer bien a los demás. Siempre que procura su bien por otra vía, o no lo logra, o lo logra sólo aparente y falazmente, como solo aparente y falazmente busca su bien el que bebe algo apetecible y gustoso que le va a causar la muerte entre dolores.

Así el precepto «Ama al prójimo como a ti mismo» no es comparativo, ni equivale sólo a «haz a los demás el bien que quieres para ti», sino más bien a «si quieres conseguir para ti el bien, hazlo a los demás», es decir, el bien de los demás es mío, el único real y verdaderamente mío, y así sólo puedo favorecerme favoreciendo a los demás. Esto implica identidad entre sí y los otros. Identidad que no quita la alteridad, ya que puedo buscar lo mío, bien que sin lograrlo, descuidando lo del prójimo.

Recordemos a este respecto la experiencia, en un plano más particular, del primitivo, que sólo podía sobrevivir cuidando de la sobrevivencia de los demás de su pequeño grupo, lo que le llevaba a sentir una identidad dinámica con los miembros de ese mismo grupo. Cristo eleva esta experiencia particular a categoría universal y hace de ella el primer fundamento ontológico del precepto de la caridad.

b) La solidaridad de todos los hombres con el pecado de Adán: En Adán pecamos todos, y su pecado es verdaderamente, aunque de modo misterioso, nuestro. También esto implica una identidad igualmente misteriosa de todos los hombres con Adán — y, por tanto, también, en cierta medida, entre sí —, ya que la acción pecaminosa por él cometida es verdaderamente también acción nuestra.

Identidad que tampoco quita del todo la alteridad, ya que, a más de ese pecado, podemos hacer todos otros pecados que Adán no participa del mismo modo, así como él otros que nosotros no participamos. Con todo, no se olvide

que incluso en estos pecados se da cierta solidaridad, según se deduce de la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Y también según comprueba la experiencia: las consecuencias, o muchas de las consecuencias malas de los pecados que unos cometen alcanzan siempre a muchos otros que en ellos no consintieron personalmente.

c) Cristo oró en la última cena: «Que todos (los que creen en Mí) sean una misma cosa, como Tú, Padre, en Mí, y Yo en Ti, para que igualmente ellos sean una misma cosa en nosotros, y así crea el mundo que Tú me enviaste» (Jo., 17, 21).

Esta unidad, que Cristo quiere y pide, la compara Él mismo a la de la Trinidad, a la que debe copiar: una misma Realidad, poseída por Tres distintos. Así en los creyentes ha de haber una misma realidad idéntica en todos, pero poseída por individuos distintos. Estamos siempre en la simultaneidad de identidad y distinción.

El obstáculo a esa identidad no parece ser otro que la libertad humana que, ansiando ser exclusivamente *suya*, no quiere reconocerla en un exceso de egoísmo orgulloso. Es esa aceptación de la libertad lo que Cristo pide al Padre, pues si el hombre puede y debe alcanzar esa unidad, no es porque su libertad la cree, sino porque simplemente acepta la identidad ontológica preexistente. Pero también aquí la posibilidad para cada uno de la libre no aceptación afirma a la vez la distinción. Y el precio de esa negación libre es, precisamente, salirse de la realidad y perfección de ser, que sólo en inserción con otros podía poseer y gozar.

2. *Identidad de todos los hombres con Cristo.* — Esta identidad se expresa principalmente en la doctrina del cuerpo místico de Cristo, y constituye el principal fundamento sobrenatural del precepto cristiano de la caridad: «Amaos unos a otros como Yo os he amado» (Jo., 15, 12; cf. 1 Cor., 12, 20-27), y «Lo que a uno de éstos hicisteis, a Mí me lo hicisteis» (Mt., 25, 40).

También aquí la identidad es verdadera, aunque no total, sino como la que se da entre la parte y el todo, pues «somos miembros de su cuerpo, perteneciendo a su carne y a sus huesos» (Ef., 5, 30), como el sarmiento es parte de la cepa, pero no es la cepa: y ésta puede vivir sin cualquiera de sus sarmientos, mas ni un solo sarmiento puede vivir sin la cepa.

En el aspecto dinámico la identidad es todavía mayor, pues todo lo que se hace a un miembro se hace al poseedor de él, y todo lo que hace un miembro es hecho por el sujeto de ese miembro. Por eso Jesucristo no se contenta con decir: «Lo que hicisteis a uno de éstos es *como si* a Mí lo hubiérais hecho», sino: «Lo que hicisteis a uno de éstos, *a Mí* me lo hicisteis» (Mt., 25, 40), estableciendo así una verdadera identidad dinámica entre Él y sus hermanos: realmente hacemos a Cristo o negamos a Cristo lo que hacemos o negamos a nuestros prójimos.

El precepto de caridad así formulado, cristiano ya porque se ama a Cristo en el prójimo, destaca la identidad de los demás con Cristo, como miembros de

su cuerpo. Pero aún no destaca la identidad con Cristo del que cumple el precepto. El amor del que así ama aún permanece formalmente humano: soy *yo* quien ama. De ahí que ese amor pueda tenerse sin conciencia de su sobrenaturalidad, cual aparece claramente en la extrañeza de los que oyen la sentencia del juicio: «Señor, ¿cuando te vimos hambriento y te alimentamos...?» (Mt., 25, 37-44). La identidad de los otros con Cristo no depende de mí, ni de mi aceptación; si pues los atiendo, aunque ignore esa identidad, es realmente a Cristo a quien atiendo, y Él lo retribuirá: como si salvare a un pequeño de un grave peligro, aunque ignorare quiénes son sus padres, éstos no dejarán igualmente de agradecérmelo.

Pero la última y tercera formulación de la caridad: «Amaos unos a otros como Yo os he amado», que Jesús proclama como su mandamiento nuevo (Jo., 13, 34), y por tanto como la forma más perfecta de caridad, destaca la identidad con Cristo del que ama; y el amor con que entonces se ama al prójimo ya no es amor humano, sino totalmente divino, el mismo amor de Cristo.

En efecto, nadie puede amar a otros como es amado por Cristo si no deja a Cristo que sea Él mismo quien ame al prójimo en nosotros. Y así este precepto sólo puede cumplirse si de tal modo se entrega a Jesús el que ama, que le deje ya a Él hacerlo todo en mí, siendo Él en mí el principio del amor a los demás, convirtiéndome en canal a través del cual el amor redentor e infinito que me tiene pase y se comunique a cuantos me rodean, o en fanal y cristal limpio a través del cual resplandezca y brille para todos el amor que Él nos tiene. Por eso, el cumplimiento de este precepto supone o implica nuestra perfecta identidad con Cristo, viviendo de su misma vida, y actuando con su misma acción: «Vivo yo, mas ya no yo, sino Cristo que vive en mí» (Gál., 2, 20). Así sólo insertándose por entrega voluntaria y total en el cuerpo de Cristo puede verdaderamente cumplirse este precepto.

Esta identidad de los hombres con Cristo, como miembros de su cuerpo, crea otra identidad no menos misteriosa de los hombres entre sí.

Identidad ontológica, similar a la trinitaria, cuya imagen es, y que por eso implica también distinción: una misma realidad, una misma vida aunque diversamente poseída y actuante, les hace ser a todos ellos: «Yo soy la vida» (Jo., 14, 6), «Así como Yo vivo por el Padre, así el que me come a Mí vivirá por Mí» (Jo., 6, 58), «Sin Mí nada podéis hacer» (Jo., 15,5).

E identidad también dinámica, ya que ningún miembro puede obrar solo sin la colaboración de los demás, y ningún miembro obra para sí o en interés suyo, sino para los otros miembros, y en interés de ellos.

Cada miembro sólo puede hacerse bien a sí mismo en cuanto busca y procura el bien de los demás miembros, hasta el punto de que el miembro que se niega a esa colaboración con los demás, por el mismo hecho enferma, y finalmente muere, y deja de ser miembro.

La mano quebrada y entablillada deja de servir a los demás miembros, aunque todos la sirvan a ella, pero restaurada la quebradura por la colabora-

ción de los demás miembros, necesita ejercicios de recuperación, es decir, de servicio a los otros, para recobrar la salud primera. Y mano que se negara a actuar en bien del cuerpo, se anquilosaría, acabando seca y del todo inútil.

Y nada guarda el miembro para sí: todo lo da, limitándose a vivir de lo que de los otros recibe, no de lo que él hace. En el momento en que el estómago quiera reservarse algo de lo que digiere con su acción, sin entregarlo totalmente, en ese mismo momento empieza a estar enfermo; y, o acaba eliminándose lo que se ha reservado, o bien se corrompe, y hay que quitarlo.

Por eso, el que no practica la caridad no sólo se condena por haber sido duro con Cristo, sino también porque se privó a sí mismo de toda perfección y todo bien al no buscar la perfección y bien ajenos. El bien, perfección y salud de cada miembro radica todo en su servicio a los demás: y sólo sirviendo a los demás se mantiene él en buen estado de salud.

Añadamos que esa identidad basada en el cuerpo místico de Cristo se extiende, aunque en grado menor, a toda creatura, ya que Cristo «es el primogénito de toda creatura, en quien fueron creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra... y todas las cosas tienen en Él su consistencia» (Col., 1, 15-17).

Por eso, así como por la solidaridad con Adán, incurrieron en cierto modo en culpa, y merecieron castigo, todas las creaturas, así por la solidaridad con Cristo participan todas de su redención, y se llenarán de alegría cuando ésta se manifieste. Ambas cosas afirma San Pablo en su carta a los romanos: «Porque la ardiente expectación de la creación aguarda la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación fue hecha sujeta a vanidad, no de voluntad suya, sino a causa de aquel que la sujetó, con esperanza de que también la creación misma será liberada de la servidumbre de corrupción en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime juntamente, y está en dolores de parto hasta ahora» (Rom., 8, 20-22).

Ciertamente, la identidad que se funda en el cuerpo místico de Cristo es una identidad de orden sobrenatural. Pero no por eso sirve menos para ilustrarnos la mentalidad primitiva.

En efecto, por una parte, también los primitivos están elevados al orden sobrenatural, y viven dentro de él, como todos los hombres. Así, la realidad que ellos contemplan y conciben es la realidad sobrenatural, no menos que la natural, sean o no conscientes de esa sobrenaturalidad. Y que sean de ella conscientes, aunque no con la claridad que nos ha dado la revelación cristiana, lo manifiestan todas sus tradiciones.

No olvidemos que el hombre natural es pura ficción de nuestra razón: ni se ha dado, ni se da, ni se dará jamás. Lo único realmente existente es el hombre elevado al orden sobrenatural: y si no alcanza ese destino sobrenatural, tampoco alcanzará el natural: fracasará en todo orden. Y así, si no cumple con la caridad derivada de la identidad con el cuerpo místico de Cristo, fracasará tanto en el orden natural como en el sobrenatural.

Por otra parte, nos parece que así como la gracia no crea la naturaleza,

sino que la eleva, así el orden sobrenatural no crea nuevas identidades, sino que eleva las naturales ya existentes a un grado superior e inmensamente más perfecto, como divino, al hacernos participar de la identidad y distinción trinitaria. Como la encarnación de Cristo, al asumir en su Persona toda la creación, la lleva a la perfección de una unidad con Dios a la que radicalmente ya tendía sin poderla definitivamente lograr.

3. *La identidad con Dios.* — La identidad sobrenatural de los hombres con Dios se acentúa en la doctrina de la gracia, que se ha de transformar en la luz de la gloria, y por la que participamos de la naturaleza divina y tenemos un modo de obrar verdaderamente divino: por eso ella nos llevará en el cielo a conocer a Dios como es en Sí, al modo divino.

Precisamente por eso la doctrina de la gracia y de la visión beatífica constituye un misterio, porque implica a la vez nuestra identidad con Dios, y nuestra distinción de Él, de un modo que nuestra razón no puede ni sabe conciliar. Es, aunque en grado menor, el mismo misterio de la Trinidad, cuya vida participamos por la gracia, y que implica la identidad y la distinción de las Tres Divinas Personas.

Pero también la Escritura nos habla de la identificación de todas las cosas con Dios, sin que ello implique negación de su perfecta distinción. En efecto, el proceso de la creación se nos describe como una marcha hacia la unidad. Marcha que obstaculiza la libertad creada, pero que, pese a la resistencia de ésta, abocará a su término.

El plan divino eterno es «vincular a Cristo como a Cabeza todas las cosas, tanto las que están en el cielo como las que están en la tierra» (Ef., 1, 10), con lo cual finalmente se logrará aquella especie de identidad con Cristo de todas las cosas, de que hablamos más arriba, como implicada en la doctrina del cuerpo místico de Cristo. Pero esa identidad se termina en la de Cristo con Dios y empieza en la de las creaturas con el hombre: «Todas las cosas son vuestras; vosotros sois de Cristo; Cristo es de Dios» (1 Cor., 3, 22-23).

Hay así tres grados o esferas de identidad, cada vez más misteriosa y perfecta: identidad de las creaturas con el hombre, identidad sobrenatural del hombre con Cristo en su cuerpo místico, identidad trinitaria. Y en las tres identidades hay igualmente distinción, igualmente cada vez más misteriosa y perfecta.

Y el primer principio es a la vez el fin último, el término último. El primer principio absoluto es la identidad y distinción trinitaria, que sale como fuera de sí manifestando la distinción en la creación de innumerables creaturas diferentes, y la unidad al trabarlas y enlazarlas a todas entre sí. Y todas esas creaturas, que inicialmente parecen manifestar más la distinción que la unidad, han de caminar hacia una manifestación cada vez mayor de la unidad, vinculándose primero al hombre, mediante éste a Cristo y, finalmente, mediante Cristo a Dios, reduciéndose así todo de nuevo a la unidad misteriosa de su origen, en que Dios ya lo sea todo en todas las cosas.

Ese término final lo describe San Pablo: «Es menester que Él (Cristo) reine

hasta que ponga todos sus enemigos a sus pies. La muerte será la última enemiga destruida... Mas cuando todas las cosas le hubieren sido sometidas, entonces el mismo Hijo se someterá a Aquel que le sometió todas las cosas, *para que sea Dios todo en todas las cosas*» (1 Cor., 15, 25-28).

En realidad, ya ahora y desde siempre «Dios obra todas las cosas en todos» (1 Cor., 12, 6; Ef., 4, 6; Fil., 2, 13, etc.). Pero ese obrar divino no es aparente o manifiesto, porque lo vela y oscurece a nuestros ojos la resistencia de la libertad creada: resistencia cuya consecuencia es la muerte. Mas cuando la muerte, efecto de la resistencia de la libertad creada, fuere destruida, será el signo de que ha perdido ya toda su eficacia la resistencia creada: ésta ya no podrá obstaculizar más el plan divino.

Entonces aparecerá, no sólo que Dios obra todo en todas las cosas, sino que también lo es todo en todas las cosas. Unidad misteriosa con la que coexistirá la distinción de Dios y creaturas, así como de las creaturas entre sí. Como coexiste en la Trinidad, cuya manifestación externa es la creación, la identidad de ser y la distinción de Personas desde toda eternidad.

Las libertades rebeldes no podrán impedir este final, bien que permanecerán al margen de él, en la pobreza de su egoísmo, cual si no pertenecieran a la creación: eliminación radical del armonioso conjunto, tanto que de ellas dice el Juez Supremo: «No os conozco, nunca os he conocido» (Mt., 7, 23).

11. Resumen y conclusión

Esperamos baste este breve recorrido para demostrar que la mentalidad primitiva llamada participacionista no es exclusiva de ellos, sino patrimonio común de la humanidad, y especialmente del cristianismo; y por eso los primitivos son los pueblos que más fácilmente abrazan éste cuando se les propone.

Y siendo la actitud mental participacionista sustancialmente idéntica a la actitud mítica, igualmente esta actitud es universalmente humana, y verdaderamente racional, propia del hombre entero e íntegro que no renuncia a ninguno de los modos de abordar la realidad.

Sólo esta actitud mental mítico-participacionista es, hasta cierto punto, extraña al hombre occidental en cuanto «laicizado», es decir, en tanto, y cuando, ha renunciado a su proyección natural religiosa por rebeldía de orgullo, cosa que, en grado álgido, constituye todavía más bien una excepción.

Y decimos hasta cierto punto, porque tampoco en esos ambientes laicizados han faltado del todo, según vimos, experiencias participacionistas y míticas. De todos modos, aun entre los hombres religiosos, el peso de la herencia filosófica laica y, sobre todo, la vida ciudadana que llevamos, innaturalmente desvinculada de la tierra, hacen que las experiencias participacionistas sean más raras y que, cuando se dan, reparemos en ellas más difícilmente. Los inconvenientes de este desarraigo de nuestra madre tierra por causa de la vida urbana, cada

vez más monstruosa, y su nocivo efecto en la mente humana y su funcionamiento, pueden verse enumerados en Dawson, *Dinámica de la Historia universal* (p. 148 ss., Rialp, Madrid 1961).

En cambio las ciencias modernas, al intentar penetrar cada vez más en el misterio de la realidad del mundo, acusan sorprendentes puntos de contacto en sus resultados e hipótesis con la concepción del primitivo, como la acentuación del dinamismo, la progresiva reducción a la unidad de muchas cosas que antes parecían del todo diferentes, la conciencia cada vez más clara de que cada día se hallan más lejos de la verdadera y última explicación del universo. Y la infinidad de hipótesis mediante las que quiere abrirse camino reflejan una actitud mítica cual nunca conoció antes la ciencia.

Y éste era nuestro principal propósito: mostrar la normalidad de la mentalidad primitiva como típicamente humana, y la racionalidad de la actitud mítica que corresponde a la visión participacionista del mundo.

No hemos pretendido, en cambio, explicar en qué se basa esa actitud mental, ni mucho menos elaborar una síntesis armoniosa de la identidad y distinción. Solamente indicamos la que creemos es su base fundamental: la analogía del ser, su doble consideración estática y dinámica, y la doble experiencia que de él tenemos, ordinaria y profunda.

Ese fundamento podría completarse con otros principios a los que muchos recurren. El hombre es un microcosmos, y así, en cierto modo, tiene en sí y experimenta en sí a todo el mundo universo. El hombre es imagen de Dios, lo que explicaría su identidad, siempre parcial, y su distinción de Dios. Los evolucionistas suponen que el hombre conserva en sí la herencia de todas las etapas de su evolución, y así es — y se siente — materia inorgánica, planta, gusano, animal elevado y hombre, conservando en su interior las experiencias correspondientes a todas esas etapas que, circunstancialmente, pasarían a la conciencia. Los psicoanalistas insisten sobre todo en el inconsciente colectivo, común a toda la humanidad. Reuniendo las dos últimas explicaciones suelen recurrir a una comparación: la parte visible del iceberg se asienta sobre su parte invisible sumergida, que es cuatro veces mayor; ésta sobre el mar, el mar sobre el globo terráqueo, formando todo una unidad: la parte visible sería lo consciente en el hombre, la invisible lo inconsciente individual; el mar lo inconsciente colectivo, común e idéntico en todos los hombres; el globo terráqueo el inconsciente de todas las etapas evolutivas prehumanas, en el que coincidimos variamente con todos los demás seres.

Pero el evolucionismo es un autismo más, sólo que de signo laico y seudocientífico. Por nuestra parte, señalado el fundamento remoto en la misteriosa analogía del ser, preferimos confesar el misterio sin intentar explicarlo.

Si la identidad y distinción en la Trinidad nos es misterio, y misterio absoluto, es natural que ese misterio se refleje también en la manifestación externa de Dios en la obra creadora, y que así no sepamos conciliar positivamente la identidad y distinción de los seres. El misterio de la creatura sólo nos será

plenamente conocido y desvelado cuando conozcamos a Dios como es en Sí, y Dios mismo deje de sernos ya misterio.

Entre tanto, lo importante es que, llevados de las dificultades, no neguemos ninguno de los aspectos del ser creado: ni el aspecto de identidad, ni el aspecto de distinción. Siguiendo la analogía del ser diríamos: la realidad, o el ser, es uno, pero poseído por distintos y poseído de modo y bajo aspecto distinto.

La intercomunicación creciente de toda la humanidad puede hacer concebir la esperanza de que lleguemos a una concepción del mundo mucho más rica, por la colaboración de todos los grupos humanos. Cierto que ni aun entonces se resolverá el misterio. Pero sí podemos esperar que al destacar tanto la distinción como la identidad, fundamento de la caridad, se señale el florecimiento de ésta entre los hombres. Que llegue el día en que todos los hombres sientan de modo natural que el único modo que tienen de hacerse bien a sí mismos es hacer el bien a los demás.

Esto lo enseña ya ahora el evangelio. Pero no lo experimenta nuestro individualismo, ni lo avalan suficientemente los principios naturales elaborados por nuestra cultura occidental. De ahí nuestra dificultad, no sólo de vivir el cristianismo, sino de pensar conforme a él. Será muy diferente cuando los mismos principios elaborados por nuestra razón nos hagan ver con evidencia que sólo por la caridad podemos mejorarnos a nosotros mismos. Será el reino de la caridad y del amor de Cristo. Aun entonces la libertad, con su tendencia a afirmarse a sí misma individualística y egoístamente, podrá oponerse a la caridad, pero no hallará una doctrina que apoye y justifique su actitud.

III. La transmisión del mito y la iniciación

El conjunto de los llamados mitos de los orígenes, del que constituyen muestra excelente las narraciones de *Génesis*, caps. 1-11, tienen como característica el encontrarse, por lo que mira a su núcleo sustancial, y prescindiendo de los detalles, en la inmensa mayoría de pueblos y grupos humanos, por distantes que estén en el tiempo y en el espacio. A veces hasta la coincidencia en los detalles es sorprendente.

Ello nos muestra la antigüedad remotísima en que esos mitos se originaron e incluso la unidad de su origen, dada su coincidencia, que en modo alguno podría explicarse fortuitamente.

Si los hallamos en los pueblos primitivos actuales, e igualmente en los primeros testimonios escritos de las religiones más antiguas, es forzoso concluir que tales mitos se originaron antes de que se inventara o usara la escritura, y que nos fueron transmitidos durante mucho tiempo por vía oral y no escrita. En otras palabras, que la transmisión de esos mitos se ha hecho durante muchos siglos por pueblos que desconocían el uso de la escritura.

El modo de transmisión en esos pueblos se verificaba principalmente por las ceremonias de iniciación, en las que se daba la instrucción más completa posible a los iniciados. Iniciación que aun hemos podido observar en los pueblos primitivos aún existentes, pero que tendió a desaparecer en todos aquellos pueblos en que la escritura se impuso, pasando a ser el medio de conservación principal de las tradiciones, quedando en ellos la iniciación reservada para las religiones llamadas de los misterios. En ellos así, la iniciación ya no era común a todos, sino a algunos especialmente segregados. Pero de esas iniciaciones mistéricas, debido a su carácter secreto, es poco lo que sabemos, aunque sabemos que existían en Grecia y, probablemente, también en Mesopotamia y en Egipto. También tienen carácter secreto las iniciaciones actuales etnológicas, pero al menos han podido ser observadas por los investigadores, especialmente cuando éstos lograron ser admitidos a iniciarse.

Sabemos así que durante muchos siglos esos mitos se transmitieron a través de pueblos primitivos, desconocedores de la escritura; y que fueron transmitidos principalmente en los ritos de iniciación.

De ahí la importancia, para ayudarnos a entender los mitos, del conocimiento del concepto religioso de los primitivos, así como de sus ritos de iniciación, para rastrear las posibles adiciones al mito originario o los varios elementos con que distintamente pudieran modificarlo.

Mas si los transmisores de los mitos de los orígenes fueron ciertamente pueblos primitivos, nada nos asegura que el creador de los mitos fuera un hombre *primitivo*. Más bien hacen pensar en una humanidad todavía no dispersa, enormemente culta, que luego decaería por la dispersión. Pero es ese un tiempo al que nos es imposible remontarnos. Sólo queda cierto la perfección con que crearon esos mitos y la fijeza y estabilidad maravillosa que supieron imprimirles, de modo que, sustancialmente, se conservaran luego idénticos a través de una transmisión de innumerables siglos.

Con esto queda indicado el objetivo del presente apartado: estudiar el mito en su transmisión por los ritos iniciáticos, a fin de mejor poder interpretarlo en su valor real. Cosa que haremos lo más sucintamente posible.

1. Concepción cósmico-religiosa de los pueblos primitivos

Para entender bien las ceremonias de iniciación es menester tener previamente presente la concepción cósmico-religiosa de los pueblos primitivos e iletrados, y que se observa igualmente en las religiones históricas antiguas que usaban ya de escritura.

Distinguen dos mundos: el mundo visible, fenomenal y aparente, en que las cosas están sujetas al tiempo y al espacio, y en el cual transcurre y se desarrolla nuestra vida terrena; y un mundo invisible, trascendente, integrado de fuerza o energía no sujeta a los límites espacio-temporales, en el cual penetra el hombre por la muerte, que le inserta en él.

La fuente y como el hogar de esa fuerza trascendente — que en cierto modo corresponde al concepto de plenitud de vida, y que recibe varios nombres según los pueblos y regiones: mana melanesio, megbé pigmeo, elima africano, manitú, orenda, wakonda de norteamericanos — es el Ser o Espíritu Supremo, concebido de ordinario de un modo muy distinto y personal, mas del cual también se tiene algunas veces una noción muy oscurecida. Bajo Él, y participando en muy diversos grados esa fuerza o vida trascendente, aparecen innumerables seres personales, entre ellos las almas de los muertos.

Los ritos religiosos buscan conciliar la ayuda de esos seres personales; los ritos mágicos, apoderarse directamente en más o menos grado de la misma fuerza misteriosa, para usarla sin limitaciones de tiempo ni de espacio o lugar, a semejanza de los seres personales invisibles, y aun, a veces, con el propósito, más o menos explícito, de dominarlos y constreñirlos. Magia y religión se entremezclan así, muchas veces inextricablemente, en unas mismas prácticas y ritos.

Mundo visible y trascendente forman como un solo universo de dos caras o aspectos íntimamente relacionados, siendo el visible como la sombra y manifestación o proyección del invisible, que, actuando en él de mil modos diversos, lo produce.

A cada ser u orden de seres le corresponde así en el mundo invisible una especie de modelo o norma de la que deriva. Las mismas especies animales, y aun vegetales, tienen en ese mundo su especie de antepasado o «padre». Más que antepasado real, parece equivalente más bien a las ideas arquetípicas platónicas, ya que se consideran vivientes, y, sobre todo, actuantes sobre la especie actual correspondiente, a la que han dado desde el principio de los tiempos las normas a las que deben ajustarse, si han de mantenerse en la plenitud de vida inicialmente recibida; y a las que protegen, cuidando de su pervivencia, y vengando los abusos que contra ellas se cometan.

El mismo principio en que se basaban la adivinación astrológica, o hepática, mesopotámica e incluso toda la astrología, parece derivar en realidad de este mismo concepto. Cuanto pasa en el mundo invisible — en este caso concreto de la astrología: en el cielo —, necesariamente tiende a tener su réplica en el mundo visible — en el caso concreto: terrestre —.

Naturalmente, los seres visibles o terrenos pueden no conformarse, o conformarse deficientemente, con el orden invisible: lo cual es especialmente válido del hombre, como ser libre. Pero ello implica siempre decadencia de la perfección vital y, en último término, muerte y destrucción, ya que el ser de lo visible depende estrechamente de su vinculación con el orden invisible, cuya acción o influjo se concibe como absolutamente necesario para toda actividad de las cosas visibles.

A restablecer esta vinculación, siempre precaria y en peligro debido principalmente al mal uso de la libertad humana y a su abuso de las creaturas de que usa, se dirigen los ritos religiosos, cuya importancia se acentúa en aquellos

casos en que el hombre, o el ser en general, hace tránsito de un modo de vida a otro que parece fundamentalmente nuevo, en cuyo caso la conformidad existente en el anterior estado ha de adquirirse para el nuevo modo de ser.

Ello da origen a los llamados «ritos de tránsito» — principalmente: de nacimiento, adolescencia o iniciación, matrimonio, y muerte o funerarios —, así como a los diversos ritos agrarios, principalmente los estacionales, que marcan una mutación notable en la naturaleza, y en los que predominan los ritos de Año Nuevo, celebrados a principios de otoño o primavera — a veces en los dos —, que señalan los más explosivos cambios en el mundo circundante. La finalidad de todos esos ritos es conformar la vida visible con el orden trascendente, a fin de que todo vaya bien, y la vida se expanda y florezca.

Dada esa necesidad absoluta de la acción del mundo trascendente en el mundo visible, es claro que la religión, y a veces la magia, ha de informarlo todo en la vida del primitivo. No sólo los momentos cruciales — nacimiento, adolescencia, matrimonio, muerte, cambio de estaciones —, sino también los más nimios sucesos de la vida cotidiana: trabajo, pesca, caza, agricultura.

Cuanto sucede se debe en algún modo a la acción de fuerzas invisibles, aunque no por eso desconozcan la causalidad visible o natural. Ésta existe, y es *necesaria*, pero no basta, no es *suficiente*.

El primitivo sabe que los peces no serán cogidos si no echa la red, ni brotarán las semillas si no las siembra y cuida una vez sembradas, ni vendrán hijos si no precede ayuntamiento sexual, y esto por más ritos religiosos o mágicos que emplee. Pero cree también — mejor diríamos: *sabe también* — que toda su actividad no bastará a producir los frutos deseados si no media el influjo trascendente que procuran los ritos. Hay algo invisible y misterioso que ha de mover al pez a caer en la red; algo invisible y misterioso que ha de hacer que la planta con tanta solicitud cuidada se desarrolle.

Y de ese mismo modo trascendente ha de venir el alma o ser de los hijos, ya sea por creación del Ser Supremo que la infunde, ya sea por la acción de los antepasados míticos que se infunden en el recién nacido, o concebido, continuándose en él, ya sea suponiendo una especie de depósito de almas preexistentes, de las que el Ser Supremo escoge una para, tras instruirla, enviarla al nuevo ser, cual sucede en no pocas tribus sudamericanas, sobre todo de la rama guaraní. Los tres tipos de nacimiento se dan entre los primitivos. El segundo es muy común en Australia. Del primero, quizás el más común, queda todavía un vestigio en la creencia egipcia en el dios alfarero Knum, que moldea a cada hombre en el seno de su madre: creencia análoga se da aun hoy en muchos pueblos africanos.

La verdad subyacente a toda esta concepción primitiva puede observarse en la doctrina de la filosofía cristiana acerca de las causas segundas, que no pueden obrar si no es movidas por la causa primera. Y, más en concreto, baste recordar aquí la frase de San Pablo, que a su modo suscribirían todos los primitivos: «Yo planté, Apolo regó, pero sólo Dios dio el crecimiento» (1 Cor.,

3, 6), y la doctrina católica de la creación directa por Dios de cada alma humana individual. La cooperación de los padres la cree la Iglesia normalmente necesaria, pero no basta, ni es la principal, ya que el alma, elemento esencial del individuo humano, es obra exclusiva de Dios.

En cuanto a los sucesos *naturales* — nacimientos, muerte por vejez, círculo regular de estaciones, etc. — suele atribuirlos el primitivo directamente al Ser Supremo. Los accidentales, en cambio — muerte por enfermedad o accidente, pestes, sequías, etc. — los atribuye de ordinario a seres personales inferiores al Ser Supremo, buenos o malos según sea el suceso, ya sean espíritus, ya a veces también hombres hechiceros que con su magia han descubierto el modo de someter a su uso la fuerza viva trascendente al modo de los espíritus. Recordemos que esta creencia encuentra eco en fuentes bíblicas y cristianas: el ángel exterminador de la última de las plagas de Egipto; el ángel de la muerte de que se nos habla en la historia de David, provocador de la peste; la matanza de las tropas de Sennaquerib; la tradición cristiana del castillo de Santángelo en Roma o la enseñanza católica general sobre la actividad de ángeles y demonios entre los hombres.

Contra los sucesos provocados por estos agentes inferiores cabe recurso, según cree el primitivo, no sólo a la religión, sino también a la magia. Mas contra la actividad e influjo del Ser Supremo no cabe otro recurso que el religioso de pura súplica. Y cuando Él ha decidido algo, nada vale todo el poder de los hombres ni de los hechiceros, como expresamente declararon al P. Koppers los curanderos yamanas. La actitud religiosa en tales casos, empezando por súplica, acaba, de no ser atendida, convirtiéndose en simple y pura sumisión religiosa, sin intentar cambiar lo por Dios establecido, y creyendo en la bondad de cuanto dispone, aunque no lo entienda. Tal sucede con la muerte, el cambio regular de estaciones, etc., que nadie pretende cambiar.

El hombre, dada su debilidad, necesita especialmente la ayuda constante del mundo trascendente, cuya vinculación se procura con los ritos. Pero no solamente él debe vincularse a ese mundo. Debe vincular también a él todo el mundo visible que forma su medio ambiente vital. Ese mundo lo percibe como ordenado al hombre ya en el mismo hecho de sentirse con derecho a usar de él, bien que no como dueño, sino como administrador y usufructuario que jamás debe abusar. Y en este no abusar insiste siempre la religión del primitivo, que prohíbe insistentemente usar, y sobre todo destruir la vida de los seres, más allá de lo estrictamente conveniente para el sustento cotidiano.

Es, pues, natural, que si el mundo visible se le ha entregado para su uso, sea también el hombre aquél sobre quien incumbe la obligación estricta de vincular con el mundo trascendente el mundo material distinto de sí mismo.

Del mantenimiento de esta vinculación, procurado por el hombre, depende el florecimiento y buen estado, e incluso la misma conservación de las diversas especies que el hombre necesita para su subsistencia.

De ahí que, mientras unos ritos miran a la vinculación directa del hombre

con el mundo superior, al perfeccionamiento directo del mismo hombre, y entre esos ritos están como principales los ritos de tránsito, otros, y en gran número, se dirigen directamente a procurar la conservación de las especies animales o vegetales útiles al hombre, y al mantenimiento de la debida regulación de los fenómenos naturales, de los que esa conservación depende. Tales son los innumerables ritos agrarios, de caza, de pesca, de estaciones, etc.

Así queda consagrado todo el mundo visible al orden trascendente y, en último término, al Ser Supremo de quien todo deriva y, muchas veces, secundariamente, a la madre tierra, personalizada e inmaterial como verdadero arquetipo ideal, de la que todo brota por la acción del cielo en ella.

Por eso, la vida del primitivo, al igual que la del cristiano verdaderamente santo, es toda ella religiosa, sin que se mire cosa alguna como puramente profana. Esto en teoría, pues en la práctica existió siempre también entre los primitivos toda la gama humana, desde el santo que todo lo ve en Dios —y es lo que inculcan las iniciaciones —, hasta el casi totalmente irreligioso, que desconoce a Dios y aun a cuanto pueda tener sabor de espiritual o trascendente a la pura materia.

¿Cuál es el origen atribuido a esos ritos?

Para el primitivo, y lo mismo podría decirse para casi todas las religiones, el hombre vivió inicialmente en ese mundo trascendente, que fue como su patria originaria, en la que gozaba de la convivencia y conversación de Dios, que por Sí mismo le instruía, y donde, aunque dotado de cuerpo material, vivía sin estar sujeto a las limitaciones del espacio y del tiempo, y sin temor a la muerte que es consecuencia del decaimiento engendrado por éste.

Mas de ese estado decayó ya nuestro primer antepasado, a causa de un pecado misterioso variamente descrito, y en el que no pocas veces juega papel destacado la primera mujer.

Ese primer antepasado, por haber convivido con Dios en el mundo trascendente, conocía el modo de ponerse en contacto con Él y de usar sus fuerzas, y así lo enseñó a sus descendientes, transmitiéndose así su enseñanza de generación en generación, al igual que se transmitió la vida.

Así, todos los ritos religiosos, y aun la casi totalidad de los mágicos, se atribuyen, real o supuestamente, a ese primer antepasado, con el que se vinculan; aunque a veces se atribuyan también a héroes de cultura, que revivieron la tradición ya mortecina, o incluso la redescubrieron cuando parecía muerta.

De ahí la importancia del primer antepasado, que a veces llega a sustituir y como a oscurecer al Ser Supremo en los ritos iniciáticos, aunque, en último término, siempre lo suponga, pues de Él recibió lo que comunica, considerándose su intermediario para con el hombre. Lo más frecuente, no obstante, es que los preceptos religiosos, morales y sociales se hagan remontar expresamente al Ser Supremo, que es quien los promulgó y quien los sanciona.

De ahí también que los ritos, así como los mitos que en ellos dramáticamente se expresan, se refieran siempre o casi siempre al origen de los tiempos,

al principio de la creación, revistiendo una forma intemporal y arquetípica, que actualmente debe el rito reproducir para que el ser creado retorne a la pureza y al vigor con que salió de manos del Creador u Ordenador al principio del tiempo, o la acción que ahora se ejecuta cobre el vigor y la eficacia de la «primera vez» que en el tiempo original se ejecutó. Por eso en los ritos iniciáticos toda la enseñanza se vincula a los orígenes y a los primeros antepasados, a los tiempos míticos en que el mundo se hacía y constituía.

De ahí también, finalmente, el que toda la actitud religiosa haya podido ser acertadamente definida por Eliade como «una nostalgia del paraíso», ya que todos los ritos religiosos, así como las prácticas shamánicas y la mayoría de las mágicas, no tienen otro fin ni objetivo que volver, si quiera sea de modo momentáneo y transitorio, al estado primero en que fue creado el hombre, y que se concibe como de dicha suprema.

Es algo de verdad admirable esa tenacidad de la esperanza humana que, pese a todos los fracasos, jamás ha desistido de buscar ese paraíso perdido. El cristiano sabe que la tenacidad de esa esperanza tiene explicación sencilla en la misma promesa de Dios, hecha al tiempo de la expulsión del paraíso, y que había de cumplirse en Cristo, la Simiente de la Mujer, el Hijo del Hombre, que nos traería con creces cuanto Adán nos perdiera, aunque de presente sólo en fe y esperanza, pero que en la cesación del tiempo se manifestará en todo su esplendor. A los que intentan explicarlo todo desde un punto de vista racionalista, sólo les quedan las posibles experiencias ultraempíricas de las almas devotas, y quizá a veces neurasténicas y anormales, como posible origen de la tenacidad de esa esperanza.

Que tales experiencias se dieran, e incluso que no pocas de ellas fueran de índole estrictamente sobrenatural — en el sentido cristiano de esta palabra —, es cosa de la que no dudamos. Pero no parecen suficientes para explicar el hecho, tanto por ser relativamente pocas, como porque para poder darse suponen la esperanza precedente de ellas, al menos de modo ordinario, que haya hecho buscarlas.

Por lo demás, el primitivo no ha dudado en vincular esa restauración tan esperada a la figura y acción de un Salvador, hijo del Ser Celeste Supremo y de una Virgen terrena.

2. Los ritos de tránsito

Entre los ritos religiosos que tienen por objetivo el perfeccionamiento del hombre, poniéndole en el contacto debido con el orden sobrenatural, destacan los llamados ritos de tránsito, que acompañan a todo cambio importante en la vida del individuo humano, para conformar esa nueva vida, o nuevo modo de vida que aparece, con el orden trascendente.

Son los ritos de nacimiento, de iniciación en la adolescencia, de matrimo-

nio y de muerte o funerarios. Todos ellos entrañan la idea de muerte y resurrección o renacimiento: muerte al estado anterior, y nacimiento a una nueva vida. Es así la muerte lo más fundamental de toda la concepción religiosa primitiva (cf. Van der Leeuw, p. 187); pero la muerte asociada al renacimiento, ya que «todo tránsito es un nuevo nacimiento» (*ib.*, 517), y toda conversión es «esencialmente un renacimiento» (*ib.*, 522).

Un resumen del contenido, sumamente vario según los países y tiempos, pero entrañando siempre la idea de muerte-resurrección, puede verse en G. Van der Leeuw (*La religion dans son essence et ses manifestations*, pp. 187-201, Payot, París 1955). Aquí nos limitaremos a indicar brevemente su significado.

Por los ritos de nacimiento el individuo recién nacido cobra realidad, nace de verdad. Antes de ellos, su existencia es precaria, casi no existe: carente todavía de la conformidad positiva con el orden trascendente que le han de dar los ritos, en cierto modo se considera como si todavía no existiera, o más bien se hallara en un estado intermedio entre el ser y el no ser.

Por eso, en algunos pueblos, el infanticidio antes de esos ritos no se considera como homicidio, pues el hombre propiamente todavía no existía. Sólo cuando los ritos le ponen en el estado de conformidad con la voluntad y poder supremo empieza propiamente a existir con plenitud de derechos. Es la conformidad con ese orden trascendente, que le confieren los ritos, lo que verdaderamente le hace existir: conformidad que habrá luego de renovarse a lo largo de toda la vida. Los ritos le definen en su nuevo estado, separándole definitivamente del estado anterior, que queda muerto, y haciéndole participar del influjo vital trascendente que ahora le conviene.

Todo esto, como bien advierte Van der Leeuw, recuerda la doctrina cristiana del bautismo. El niño recién nacido no está, hasta haberlo recibido, en el orden querido por Dios. Por lo mismo su vida no podrá desarrollarse en un sentido pleno hasta después de haberlo recibido: diríamos que ante Dios es como si no existiera, ya que no existe en el estado en que Dios lo quisiera: por eso, si muere, no puede ir al cielo ni conseguir su fin.

Por eso, todos esos ritos de nacimiento suponen una especie de desorden inicial, que debe ser remediado mediante los ritos religiosos que restablezcan el orden ideal. Y lo mismo parece deba decirse de todos los demás ritos de tránsito, que suponen al ser humano de tal modo radicalmente desordenado que necesita a cada etapa de su vida de una nueva reordenación, de una nueva revinculación con el orden trascendente.

Los ritos de pubertad, ordinariamente llamados ritos de iniciación, tienen por fin insertar al adolescente en el orden social con plenitud de derechos y obligaciones. Y hasta tal punto se consideran necesarios que en no pocos lugares al no iniciado se le sigue considerando niño aunque llegue a viejo. No es la edad lo que le convierte a uno en adulto, sino el rito, pues sólo éste puede conformarle con lo que el orden trascendente exige del adulto.

Revisten, al igual que los ritos de nacimiento, pero de un modo aun mucho

más vivo, la forma de muerte-resurrección. Muerte a la vida de niño y sensitiva, para resucitar adulto y con vida sobrenatural, cuya experiencia se busca procurar con las diversas pruebas iniciáticas. Por lo demás, el mismo rito está siempre calcado sobre la muerte física, que se considera transfiere al difunto al mundo trascendente. De ahí que, poco a poco, los ritos iniciáticos pasan a funerarios, y la misma vida de ultratumba pasa a describirse por comparación con la vida que se lleva durante el período iniciático (cf. P. Gordon, *Les religions des Primitifs*, en Brillant-Aigrain, H. R., I, pp. 254 ss.).

Los ritos de matrimonio constituían inicialmente el término de la iniciación, en la que no sólo se daba instrucción sexual plena, sino que se clausuraba ésta por el matrimonio hierogámico — de modo realista o en mero símbolo, que aparece ya en la célebre escultura de los bisontes de Tour d'Adoubert —. Pero poco a poco se fue separando de la misma iniciación en la mayoría de los pueblos, aunque el iniciado se considere apto para contraerlo a partir de su salida de los ritos iniciáticos. Antes de ellos suele considerarse hasta tal punto inhábil que, en muchos pueblos, si algún hijo hubiere, se considera como no tenido, y se le da muerte.

El sentido de muerte-resurrección, más oculto en estos ritos que en los iniciáticos, no por eso deja de ser menos real. Es una crisis que comporta la muerte a la vida individual para renacer a la vida en común: crisis que implica el peligro de la muerte real, que los ritos buscan impedir.

Bastantes pueblos primitivos piensan que la muerte entró en el mundo por el comercio sexual, y los ritos tienden a impedir que los esposos mueran en la noche de bodas; y los ritos mismos del matrimonio griego coinciden hasta en los detalles con los de los misterios, que ciertamente eran representación dramática del ciclo muerte-resurrección (cf. Van der Leeuw, *ob. cit.*, pp. 195-196, donde enumera otras analogías).

Finalmente, los ritos funerarios se consideran necesarios para situar debidamente al difunto en el más allá. Todos creen en la sobrevivencia, pero ésta no será dichosa, ni el estado del muerto propiamente estable — en realidad no estará propiamente muerto, aunque tampoco vivo — hasta que los ritos le hayan hecho morir como es debido.

De ahí la creencia de todos los pueblos, y no solamente de los primitivos, de que los muertos sin los debidos ritos funerarios no hallan descanso, ocupándose por lo mismo en atormentar a los vivos que no les han debidamente situado en su nuevo estado.

Van der Leeuw ha llamado la atención sobre el hecho de que el cristianismo haya también sacralizado todos esos tránsitos.

El cristianismo, que al igual que todos los pueblos primitivos busca sacralizar toda la vida del hombre — recuérdese el conocido texto de San Pablo: «Ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier otra cosa, hacerlo todo a gloria de Dios» (1 Cor., 10, 31; cf. Col., 3, 17; Mc., 9, 40; Mt., 10, 42, etc.) — ha consagrado con sendos sacramentos estas cuatro etapas consideradas por el primi-

tivo como verdaderamente fundamentales, y ayuda a quien entra en ellas con una nueva gracia sacramental.

Por el bautismo renacemos como hijos de Dios. El hombre no es plenamente hombre en el sentido cristiano por el mero hecho de nacer, sino por el de renacer: sólo entonces existe conformidad con el plan divino. Conformidad que no le da el simple nacimiento natural, sino el sacramento del bautismo, o sacramento de regeneración.

La confirmación, tanto como complemento del bautismo, que hace al hombre perfecto cristiano, ascribiéndole a la milicia de Cristo, cuanto por la infusión del Espíritu Santo que comporta, junto con las experiencias sobrenaturales de que solía acompañarse en un principio y con la instrucción esmerada que la precedía, responde perfectamente a los ritos iniciáticos, con su instrucción, su ascripción del adolescente a la sociedad en que naciera y su ansia de experimentar lo sobrenatural y trascendente. Incluso el simbolismo de la bofetada, al igual que el palmetazo de los caballeros medievales, recuerda las dolorosas pruebas por las que el iniciando había de pasar para hacerse digno de entrar a participar de la experiencia del mundo trascendente.

De ahí la importancia extraordinaria de la confirmación en los primeros tiempos del cristianismo, en los que casi se equiparaba al mismo bautismo: importancia empero que ha ido decreciendo a medida que se ha olvidado el espíritu de la iniciación.

El sacramento del matrimonio no sólo consagra a Dios la actividad creadora del hombre, convirtiéndole en cooperador voluntario de la obra divina, sino que eleva esa misma cooperación al plano trascendente, haciéndole simbolizar y como copiar en sí la unión de Cristo y de la Iglesia. Es esa conformación positiva la que busca siempre crear el rito, y que implica siempre también la muerte al estado natural desordenado de nuestra actividad y, en el caso concreto, la muerte continuada por el sacrificio del uno por el otro, como Cristo se sacrifica por la Iglesia y la Iglesia por Cristo.

Finalmente, la extremaunción, como consumadora de toda la vida cristiana, consagra al hombre como víctima para la muerte, a la vez que le da la disposición última para renacer debidamente en la vida trascendente, de la que es puerta esa misma muerte. Renacimiento cuya creencia parece ser antiquísima, ya que «la sepultura en posición encogida, muy frecuente en la época prehistórica y protohistórica, estaba destinada a preparar el nuevo nacimiento: el cadáver se colocaba como lo estaría el embrión, el entierro marca así el comienzo de una nueva vida» (Van der Leeuw, *ob. cit.*, p. 207).

Respecto a los demás sacramentos, mientras el orden corresponde a las iniciaciones especializadas, penitencia y eucarístía responden más bien a la necesidad cotidiana de renovar la vinculación al orden sobrenatural cuando se ha roto, o confirmarla periódicamente cuando se ha debilitado, o para que no llegue a debilitarse. Expiación y sacrificio se prodigan en todas las circunstancias de la vida del primitivo. Esta revinculación al orden sobrenatural aparece des-

tacadísima en la eucaristía, donde no sólo «el sacerdote ofrece el Santísimo Sacrificio *in persona Christi*..., es decir, en la identificación específica, sacramental, con el Sumo y Eterno Sacerdote» (Juan Pablo II, *Dominicae Coenae*, 24 febrero 1980), sino que los mismos fieles, según vimos decía San Gregorio Magno, pasan, por la comunión, a ser lo mismo que comen, es decir, el mismo Cristo.

3. La iniciación y su importancia

De todos los ritos de tránsito, el que más interesa al historiador de religiones son los ritos de iniciación, pese a que su simbolismo religioso se apoye siempre en el rito muerte-resurrección, y bajo este aspecto pudieran parecer más importantes los ritos de nacimiento y funerarios. Igualmente, son los ritos de iniciación los que más nos ayudan a comprender el mito.

Los motivos de este interés son múltiples.

En primer lugar porque, gracias a la iniciación, se conservan las creencias y los ritos todos a través de las generaciones sucesivas. La iniciación es una educación e instrucción completa, tanto en el orden profano o simplemente técnico, cuanto en el religioso, si es que tal división puede aplicarse a los primitivos, que a lo mismo puramente técnico y según nosotros profano lo miran bajo el prisma religioso, haciéndolo derivar de la enseñanza dada por Dios a los principios.

Se ha repetido que «la religión primitiva ignora toda clase de doctrina» (Van der Leeuw, *ob. cit.*, p. 435), «celebración y mito agotan cuanto se refiere a la religión. Se cuenta, no se enseña» (*ib.*).

Esto es sólo verdad si por doctrina y enseñanza se entiende una sistematización, una teología o una filosofía. Pero si por enseñanza se entiende la comunicación de conocimientos y creencias, tal transmisión se da en toda iniciación, y forma el núcleo de ella, al que todo parece ordenarse de manera viva y dramática. Mitos y celebración tienden a inculcar un sistema o modo de vida basada en firmes convicciones, aunque no estén sistematizadas, y por consiguiente admitan un amplio margen de datos que a nosotros pueden parecernos contradictorios, pero en los que el hombre religioso no para atención.

La religión se vive así más que se formula, pero se basa en enseñanzas y verdades firmemente creídas: origen del hombre, preceptos dados por Dios, diluvio en castigo de la prevaricación, presencia divina sentida en todas las cosas, forman la trama en que esa vida religiosa se apoya. Y la permanencia de mitos y ritos, en los que difusamente se basan todas esas creencias, se ve asegurada por la fidelidad y severidad con que se practican los ritos iniciáticos, que son los que crean la verdadera unidad social.

Algo semejante pasaba con los misterios griegos, de los que Aristóteles dice que ofrecían al iniciado «espectáculos de impresiones, pero no enseñanza»

(cf. Des Places, en Brillant-Aigrain, H. R., III, p. 219): No obstante, es bien sabido qué arraigada convicción de la inmortalidad del alma engendraban en el iniciado esos misterios, cómo influyeron en las ideas religiosas de Píndaro y Platón y cómo fomentaron el triunfo progresiva de la idea monoteísta. No daban, pues, enseñanza científica, pero sí daban verdadera enseñanza religiosa.

En segundo lugar, el estudio de las ceremonias iniciáticas nos ayuda a comprender debidamente el significado de ceremonias y ritos que luego se transpusieron o cambiaron de sentido, así como la verdadera interpretación de los mitos, que inicialmente siempre formaron parte de la dramatización litúrgico-iniciática.

Respecto a lo primero, baste recordar que el simbolismo muerte-resurrección, que subyace a toda iniciación, dio lugar a que los ritos de ésta se fueran insensiblemente convirtiendo en ritos funerarios, y así, la descripción de ultratumba está muchas veces calcada en la vida que los iniciados llevaban durante el tiempo de su iniciación, aunque al principio fuera justamente al revés, a saber, los ritos iniciáticos se calcaron en lo que se creía era la muerte y vida de ultratumba. De esto pueden verse muchos ejemplos en P. Gordon (en Brillant-Aigrain, H. R., I, pp. 254 ss.).

En cuanto a la interpretación de los mitos de los orígenes, ha de tenerse en cuenta que el primitivo prefiere la acción y el gesto a la palabra (a diferencia de la liturgia cristiana, que ha dado más importancia a la palabra que al gesto), y por lo mismo los mitos son, en su origen, verdaderas representaciones escénicas litúrgicas que reproducían lo que se creía haber sucedido en los orígenes, aunque muchos de ellos se independizaran luego gradualmente del drama litúrgico del que formaban parte, y hayan llegado a nosotros como narraciones independientes. Erraría, pues, quien tomara esos mitos literalmente para conocer las creencias de los pueblos primitivos, antes bien se debe cuidar distinguir lo que verdaderamente se quería transmitir o representar de los recursos escénicos de que se echaba mano para hacer la representación. Pues el mito, tal como nos ha llegado, no narra directamente el acontecimiento primitivo, sino su representación iniciática: de ahí que los lugares que se asignan a los sucesos míticos sean simplemente los lugares en que solían representarse, y por eso varían incluso entre tribus vecinas.

En que los mitos estuvieran originariamente asociados a la representación dramática litúrgica parecen estar de acuerdo todos los historiadores. Baste citar algunos ejemplos:

1. H. Ringgren y A. V. Ström, *Les religions du monde* (Payot, París 1960): «El drama cultual... los acontecimientos considerados como fundamentales para ciertas funciones vitales se representan de una manera dramática o simbólica. Los resultados producidos por estos acontecimientos son así renovados, pues el culto es eficaz, crea una realidad. Reproduciendo la creación mítica del mundo, se renueva esta creación y se mantiene su orden. Simulando la muerte y resurrección del dios de la vegetación, se provoca la renovación de la

fertilidad. Una ceremonia nupcial entre un sacerdote y una sacerdotisa, representando divinidades, o entre imágenes de dioses, llamada hieros gamos (en griego "boda sagrada") favorece la vida» (pp. 28-29). «El rito, el modo de obrar, está entonces estrechamente ligado al mito. Éste — creación del mundo, muerte del dios de la vegetación, etc. — explica el rito, que, a su vez, ilustra el mito y refuerza su acción. No obstante, se encuentran, frecuentemente, mitos separados de sus antiguas relaciones que se mantienen bajo la forma de narraciones que cantan las hazañas de los dioses o se han transportado a lo humano como pretendidas relaciones históricas o leyendas. Por ejemplo, el mito indoiranio de la muerte del dragón que retenía las aguas se convirtió en la relación de la caída de un cruel tirano» (p. 29): así, la separación del mito de su fuente litúrgica inicia su decadencia y secularización. Por lo demás, las mismas danzas sagradas son representaciones simbólicas (p. 415) o miméticas (p. 416).

2. Para Van der Leeuw, *ob. cit.*, el mito está siempre originariamente vinculado al rito, repitiendo escénicamente los actos típicos, prescindiendo de tiempo y lugar o espacio, por lo cual de ordinario se colocan al principio (orígenes) o al fin de las cosas (escatología) (pp. 404-406). Es al separarlos del rito cuando tienden a introducirse en el tiempo y en espacio o lugar determinado, convirtiéndose en saga o leyenda, unida a elementos históricos (p. 407). Pero pueden también, al desaparecer la iniciación o los ritos a los que estaban vinculados, seguir sin enmarcarse en tiempo o lugar alguno, y entonces originan los cuentos de hadas, que se caracterizan igualmente por ser atemporales e inespaciales, así como por la fijeza de su terminología (pp. 408-409).

Esta dramatización del mito en el rito la ilustra con numerosos ejemplos, tales como los misterios griegos eleusinos con el rapto y hallazgo de Koré (pp. 367-368 y 410), los combates de osirianos y setianos en Egipto (p. 368), a propósito de los cuales cita las palabras de Junker: «La idea fundamental del drama sagrado de los egipcios consistía siempre en repetir dramáticamente la vida, la muerte y la resurrección del dios» (p. 473); el sacrificio mitríaco del toro; la muerte y resurrección de Atis (p. 410); la muerte y resurrección de Penteo (p. 411); el mito ugarítico de Baal, Mot y Anat, del que dice: «Los descubrimientos de Ras-Shamra nos han procurado un drama cultual completo, con lucha entre dios antiguo y dios nuevo, canto fúnebre, búsqueda de la diosa a través del desierto, etc., en resumen, el verdadero *libretto* de un *sacer ludus*» (p. 368, nota).

De ahí que concluya que de la acción cultual proceden tanto la liturgia como el drama (p. 369), e indique que el mismo ciclo del año cristiano es una representación simbólica de la vida del Señor — la misa es, por definición, la reproducción de la muerte del Señor —, aunque la palabra sacramental ha dominado la escenografía, relegándola a un plano secundario (p. 370), siendo esta misma la razón de que la Iglesia relegara los misterios medievales — sólo a medias eclesiásticos —, haciendo prevalecer exclusivamente la forma simbólica sacramental (p. 368). Secularizados entonces esos misterios, dieron origen, como

es sabido, a nuestro teatro, de un modo análogo a como los misterios griegos eleusinos y dionisíacos originaron el drama y la comedia griegos secularizados.

3) P. Gordon, *Les religions des Primitifs* (en Brillant, H. R., I, pp. 163-272), considera igualmente a la iniciación como principio fundamental del que debe partirse para interpretar todos los mitos y creencias de los primitivos, insistiendo en su vinculación a la representación escénica de la liturgia iniciática, e ilustra sus afirmaciones con numerosos ejemplos de mitos, sobre todo americanos, cuya interpretación intenta a esta luz (cf. especialmente pp. 230-236). Él es, quizás, uno de los autores que más insiste en la importancia de la iniciación, usándola hábilmente como principio de exégesis.

4. En el mismo sentido se pronuncia M. Eliade, arguyendo con gran riqueza de datos, tomados tanto de primitivos como de religiones con escritura. Su pensamiento está sintetizado en el pequeño librito *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (EMCE, Buenos Aires 1952), pero la idea de la repetición dramática se repite en todas sus obras, debiendo especialmente consultarse su *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Gallimard, París 1959) y *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (F.C.E., México).

Por lo demás, no sólo la enseñanza religiosa y moral se da al iniciando en esa forma práctica e intuitiva, sino también la profana y técnica, de lo que puede verse un ejemplo, ilustrado con curiosos dibujos, en las escenas de una iniciación australiana, descrita por Frobenius (*The Chilhood of Man*, pp. 40-41, Meridian Books, Nueva York 1960): la ceremonia en cuestión tuvo lugar en 1795 y hubo varios actos que al testigo no se le dejaron contemplar, por su carácter estrictamente religioso: de ahí que no aparezca la creencia en el Ser Supremo, que no obstante sabemos formaba la base de las iniciaciones australianas, ya que de Él se hacían derivar los preceptos que se inculcaban.

Gracias a este sistema intuitivo, las enseñanzas prácticas, sexuales, morales y religiosas que se daban en la iniciación quedaban indeleblemente grabadas en el iniciando.

Por lo demás, todos los preceptos, y especialmente los éticos, se fundaban religiosamente, y a esa fundación colaboraba principalmente la dramatización de los mitos de los orígenes y del diluvio, en los que aparecía la intervención activa divina legisladora y sancionadora.

Finalmente, el estudio de las ceremonias de iniciación sirve de gran ayuda para comprender la mentalidad primitiva, que en ella se forma y educa, y especialmente para entender correctamente la participación mística, así como la intensidad de vida espiritual a que pudieron llegar.

En primer lugar, toda acción cultual es una acción «representativa de la acción original y santa» (Van der Leeuw, p. 365), en la que Dios es el autor, y el sacerdote simple representante suyo, por lo cual se disfraza variamente — máscaras, vestidos litúrgicos, apariencias animales o vegetales, etc. — para mejor representar su papel. En los iniciadores el disfraz animal, e incluso el ve-

getal, es frecuente, ya para representar a los antepasados, ya para representar al Ser Supremo.

Nada tiene así de extraño el que los mitos nos hablen de animales que hablan y se comportan como hombres, o que esos animales aparezcan como antepasados de determinado clan o tribu — cuando, casi siempre, a la vez admiten la descendencia de todos los humanos de una sola pareja también —. La narración mira directamente a los ritos iniciáticos, con su disfraz animal; y como éstos se refieren a los tiempos míticos primitivos, a esos tiempos orginales se proyecta el hecho de que los animales hablasen, se comportasen como hombres, y éstos se mudasen en animales y los animales en hombres, cosas todas que veían acaecer en sus ritos iniciáticos. Pero ellos sabían perfectamente que se trataba de mera escenificación iniciática (cf. P. Gordon, en Brillant-Aigrain, H. R., I, p. 230).

Igualmente, el iniciador mayor, que representaba al Ser Supremo, tiene doble personalidad: la propia y la representativa. De ahí que sea frecuente poner sin esposa al Ser Supremo (en cuanto representado), y con esposa e hijos, y hasta inmoralidad (en cuanto representante).

Por otra parte, la severidad de las pruebas iniciáticas, la ascesis rigurosa, el silencio absoluto, la oscuridad en que transcurrían y los tormentos que las acompañaban, todo tendía a engendrar experiencias de carácter místico, en cuanto extraordinarias e inesperadas, llegaran o no a verdadero misticismo en el sentido sobrenatural cristiano. Y estas experiencias les daban una concepción del mundo que hoy a nosotros nos parece extraña, ajenos en general a ellas.

La importancia de esas experiencias místicas iniciáticas, a las que en más o en menos llegaban todos los iniciados, es de tal categoría para la explicación de la mentalidad primitiva, que bien merece un estudio detallado.

4. Experiencias místicas iniciáticas

Zaehner, en su obra *Mysticism sacred and prophane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience* (Oxford Univ. Press, 1961), ha hecho un estudio de diversas clases de experiencias preternaturales, que pueden servirnos de guía.

Es verdad que no trata de los primitivos, sino de experiencias habidas en las religiones vivas de alta cultura — hinduísmo, islamismo, cristianismo, budismo y taoísmo —, así con de las logradas al margen de toda religión en nuestro ambiente laico occidental, ya espontáneamente, ya por medio de drogas, o en estado de esquizofrenia. Mas la mayor parte de cuanto dice puede igualmente aplicarse a las experiencias iniciáticas del primitivo, de las que arranca su específica concepción del mundo.

Zaehner concluye la existencia de diversos tipos de misticismo, esencial-

mente diferentes entre sí, y no todos religiosos, reduciéndolos a cuatro tipos principales:

1. Experiencia de unión con la naturaleza, en la que el yo parece diluirse o perderse, con un intenso sentimiento de felicidad. Con frecuencia, en vez de diluirse el yo, más bien absorbe en sí a la naturaleza, con lo que todo lo existente fuera del yo deja de tener importancia: es más, no tiene más existencia que la que tiene dentro del yo.

Lo primero podría llamarse «disgregación» (del sujeto en el ambiente), lo segundo «integración» (en que todo se reduce o integra a uno mismo). El resultado no es un panteísmo, pues Dios no aparece aún por ninguna parte, sino un pan-en-enismo (=todo en uno), que lo reduce todo a la unidad. La felicidad consecuente a esta experiencia la compara Zaehner, creemos que no con mucho acierto, al estado de Adán antes del pecado, o al de los niños en el limbo. Esta experiencia puede obtenerse mediante el uso de drogas, pero también puede venir espontáneamente, e incluso, al menos aparentemente, sin preparación alguna previa. En cuanto tal es *amoral* (no: inmoral) — «más allá del bien y del mal» —, y puede usarse tanto para el bien como para el mal.

Aunque el autor no lo diga, creemos que esta clase de experiencia — indudablemente mucho más frecuente entre los primitivos, debido tanto a los ritos de iniciación como a su estrecho contacto con la naturaleza — explica bien muchos de los datos recogidos por Lévy-Bruhl sobre la participación mística, así como la fluidez de límites que ostentan los seres concretos en la mentalidad primitiva, que se manifiesta en la facilidad proteica con que se convierten unos en otros (cosa especialmente observable entre los antiguos peruanos y germanos).

2. Descubrimiento del yo íntimo, como diferente del yo experimental percibido por los sentidos y la experiencia ordinaria, que en último término se identificaría con la percepción o experiencia inmediata del alma inmortal. De esta experiencia se sigue el sentimiento de inmortalidad individual, que llena al hombre de felicidad natural, haciéndole superior a todas las contingencias que puedan rodearle y, especialmente, le hace sentir que, como espíritu, trasciende los límites de tiempo y espacio.

Pero, a veces, esa experiencia del yo íntimo como distinto al mundo del tiempo y del espacio e independiente de él, puede traducirse también en un sentimiento de soledad y aislamiento frente a un mundo hostil y extraño en el que ha de vivir, sumamente doloroso, cuyo tormento compara Zaehner con el del infierno, pero que creemos sería mucho más exacto llamar, con expresión de San Juan de la Cruz, noche pasiva del sentido.

Esta experiencia se puede alcanzar naturalmente por las mismas vías que la anterior, pero añadiendo — al menos para que sea de efecto duradero — un intenso ascetismo — musulmán, cristiano, yoga, de iniciación —, que desprenda de todo apego a las creaturas. Logrado el perfecto desprendimiento, se alcanza la experiencia y, con ella, la paz. Pero aunque sea un modo de ser y de

sentir al que no llega la experiencia ordinaria, nada tiene de sobrenatural, y está al alcance de todo aquel que logre — cosa nada fácil — purificarse de todo apego a las creaturas, independizando así de ellas su espíritu.

Y tanto este misticismo como el anterior — que constituyen para los no teístas la etapa suprema del misticismo, y para los teístas son simple preparación para el verdadero misticismo, liberando al espíritu para poder entregarlo a Dios —, se caracterizan por su amoralidad: la naturaleza como tal es amoral, y el yo descubierto puede ordenarse a Dios o separarse de Él, como dotado que está de libertad.

Por eso, tanto los místicos cristianos como los musulmanes ortodoxos insisten en que estos estados carecen de valor alguno en sí, y destacan los peligros que entrañan para todos aquellos que se paran en ellos. En cambio, los no teístas, al considerarlo estado supremo, hablan de que trasciende o está más allá del bien y del alma, sacando la conclusión de que a quienes a tal estado han llegado ninguna ley moral obliga.

Dado el intenso ascetismo de las iniciaciones, así como la intensidad con que el primitivo vive el mundo trascendente no sometido a espacio y tiempo, es claro que esta experiencia debió ser muy frecuente entre los primitivos.

3. La percepción del verdadero yo inmortal, al disminuir la importancia de todo cuanto existe fuera del yo, puede llegar incluso hasta negar su existencia, reduciéndolo todo a mera apariencia, o *maya* hindú, excepto el propio yo, que se toma entonces como realidad única y absoluta, es decir, como Dios — el verdadero Absoluto —, en un panteísmo subjetivo que aflora ya en los Upanisads, y es la base del Vedanta. Esta actitud informa más o menos todo el misticismo hindú, aunque no falten tampoco allí poderosas corrientes teístas, que dan lugar a un verdadero misticismo de unión con Dios. Mas dentro del panteísmo no hay, propiamente, misticismo de ninguna clase, porque no hay unión posible con nada, ya que todo es uno, todo es yo. Esta experiencia, o mejor la actitud de ella derivada, cuyas múltiples incongruencias destaca repetidamente Zaehner, hace al hombre centro de sí mismo y es la manifestación más plena del orgullo humano, y así también lo más opuesto a la religión: en el camino hacia Dios, se detienen definitivamente en sí mismos, enamorados de su propia perfección, sin llegar jamás a Dios.

Advirtamos, empero, que esta actitud — debido quizás a su íntimo contacto con la naturaleza, que le hace difícil dudar de su realidad objetiva —, o no se da en el primitivo, o es algo sumamente raro en él. Sólo en los ambientes mágico-totémicos es dable observar como una primera semilla de él, al insistir en la dirección de la fuerza o espíritu impersonal, con la que quieren o intentan identificarse para mejor dominarla.

4. Finalmente, puede el alma, desprendida de las creaturas y reconocida su independencia de ellas, por las dos primeras experiencias, desprenderse también de sí misma, abandonando el solipsismo del apartado anterior, y usando

de su libertad para buscar la unión con Dios, considerándolo como el Absoluto trascendente, distinto de toda creatura.

Sobreviene entonces la experiencia mística cristiana, islámica ortodoxa o hindú teísta — *bhakti* —, en la unión con Dios por medio del amor. Para el teísta es éste el verdadero misticismo: la experiencia de la unión con Dios por el amor. Todo lo anterior es como preparación, y en sí indiferente, que tanto puede ordenarse para bien como para mal. El espíritu, liberado por las dos primeras experiencias, puede convertirse en demonio, afirmándose Dios, o en ángel, sometiéndose a Dios.

Añadamos por nuestra cuenta que la dificultad de liberarse de la idolatría de un propio yo, ya liberado de las creaturas y de la dependencia de ellas por las experiencias anteriores, es algo tan difícil que San Juan de la Cruz pone como medio normalmente necesario para ello la noche del espíritu, en que éste es permanentemente humillado por Dios mismo para que acabe reconociendo su nada y dependencia, y evite la tentación de creerse el Absoluto. Nada hay tan difícil como negarse a sí mismo. Y esa negación de sí es lo primero que Cristo exige a cuantos quieran seguirle.

Pese a tal dificultad, que hace que los verdaderos místicos sean relativamente raros, nos parece indudable que el verdadero misticismo sobrenatural hubo de darse con relativa frecuencia entre los primitivos. Casi todos llegaban a las dos primeras clases de experiencia por los ritos ascéticos de la iniciación, y como el panteísmo o solipsismo no suele darse en ellos, es connatural que la gracia siguiera obrando para desprenderlos de su propio yo, sobre todo en aquellos para quienes la iniciación no era mero rito de tránsito, sino la ocupación de casi toda su vida: iniciadores, shamanes, etc.

Es verdad que la iluminación verdaderamente mística es siempre gratuita. Pero no lo es menos que Dios suele escoger sus místicos entre quienes se preparan para recibir su comunicación.

De todos modos, esa gratuidad hace que entre los especialistas primitivos nos encontremos, casi de necesidad, con tres tipos distintos. Muchos son puramente unos *técnicos* que, como los ascetas cristianos, ni se tienen a sí mismos por místicos, ni pretenden hacer creer a los otros que lo son: se limitan a preparar a los iniciandos en el desprendimiento del apego a lo visible, que ellos han logrado, y cuyas ventajas perciben, y así disponerlos a las verdaderas experiencias místicas, si Dios quisiere dárselas.

Otros son, simplemente, farsantes prestidigitadores, que usan de la fuerza adquirida por el desprendimiento de las creaturas y el descubrimiento del propio yo para hacer creer de ellos a los demás lo que en realidad ellos no son; aunque aquí la autosugestión puede llegar tan lejos que la hipocresía desaparezca, y el shamán o iniciador llegue a creer sinceramente en su trato con los espíritus o aun con el mismo Ser Supremo, aunque todo sea obra de su imaginación: pecado leve, de error y no de orgullo desmedido cual el de aquellos que constituyen como único Dios a su yo. Cuando se da esta sinceridad subjetiva,

el shamán suele caracterizarse por reconocer lealmente a la vez sus limitaciones, y por el ansia de una perfección siempre mayor.

Finalmente, hay y ha habido verdaderos místicos, que realmente tuvieron y tienen contacto experimental con el orden trascendente, e incluso con el Ser Supremo, y que suelen caracterizarse por su profunda humildad y por la intensa religiosidad que informa toda su vida: al fermento de éstos se debe sin duda el enorme depósito de valores religiosos que se han conservado en todas las religiones primitivas.

Por lo demás, si la distinción formal entre el misticismo monista o solipsista y el verdaderamente teísta es clara y definida, no lo es tanto en la práctica por la actuación en todos de la doble tendencia de la libertad humana. El monista o solipsista tiende siempre a convertirse, al menos esporádica y parcialmente, en teísta o de unión con un Dios personal, debido a la insuficiencia radical del alma humana creada, insuficiencia que, necesariamente, siente con frecuencia quien ha llegado a la experiencia directa de esa misma alma. Así, por ejemplo, Ramakrisna, teóricamente monista al estilo vedanta, y por tanto especulativamente seguidor del *advaita* o no dualidad, es prácticamente teísta en sus efusiones místicas, especialmente con relación a la diosa Kali, que en esas efusiones toma todo el aspecto de un Ser Supremo personal absoluto. E, igualmente, el misticismo teísta corre siempre el peligro de, al exagerar el sentimiento de unión con Dios, caer en expresiones de sabor panteísta, al acentuar la identidad entre creatura y creador. Eckardt es en esto ejemplo clásico entre los cristianos, aunque no sería difícil hallar expresiones de un sabor parecido en otros místicos, incluso en Ruysbroeck, y aun en las comparaciones de San Juan de la Cruz. De ahí que los teólogos, creemos que sin razón, suelan desconfiar de ellos. Y la misma desconfianza aparece en la ortodoxia musulmana con relación a sus místicos, en no pocos de los cuales se encuentran expresiones como «yo soy Alah» o «loado sea Yo» (porque se identifica con Alah). El mismo Algazel, al enjuiciar el suplicio de muerte a que sometieron a Ibn Hallah, príncipe y padre de los místicos musulmanes, se limita a decir de él que su error estuvo en que publicó una doctrina que debía de haber mantenido oculta, ya que se presta a interpretación desviada por los no verdaderamente místicos: y por eso juzga justa la sentencia de muerte contra él.

Volviendo ahora a Zaehner, intenta la explicación de los tres primeros misticismos a base de la psicología analítica de Jung; en cuanto al cuarto dice claramente que tal psicología nada puede explicar por tratarse de algo simplemente sobrenatural. Ya en concreto, como a principios de explicación psicológica, recurre especialmente al inconsciente colectivo, que fomentaría las experiencias de identidad; a las tendencias de conservación, que darían la integración y el solipsismo; a las tendencias de reproducción, que originarían la experiencia de la unión con la naturaleza, ya difundiéndose en ella, ya absorbiéndola en el yo personal; al hombre como microcosmos, o imagen del mundo, o mundo en miniatura, que en cierto sentido es el mundo y contiene en sí el mundo;

lo que facilitaría su sentimiento de unión con el universo; y, finalmente, al hombre como imagen de Dios, lo que facilitaría su unión con Él e incluso su confusión con Él en los misticismos de matiz panteísta.

Transcribimos estos principios a que Zaehner recurre, más bien por curiosidad, por si a alguno pudieran ayudarle a hallar explicación. Personalmente, a nosotros no nos ayudan gran cosa, pero tampoco estamos especialmente interesados en una posible explicación psicológica, sino en la realidad de la existencia de tales experiencias.

Por lo demás, la aplicación, a nuestro parecer excesiva, de las enseñanzas de Jung hace que el autor dé a veces algunas explicaciones que nos parecen incorrectas, tales como su interpretación del estado primero de Adán o de la esencia de la dicha en el seno de Abraham o en el limbo de los niños, que nos parecen más bien dogmáticamente erróneas, pese a la innegable buena voluntad del autor y a la circunspección con que procede. Igualmente desconcertante es su afirmación de la p. 167: «La idea de que el alma humana preexiste a su nacimiento en el tiempo por toda eternidad en Dios es común al hinduísmo, al islamismo y al cristianismo», y que hay que esperar a la p. 189 para verle explicarla en sentido ortodoxo como preexistencia en el conocimiento divino y en las ideas ejemplares del Verbo: sentido, por lo demás, que pone de manifiesto nada tiene que ver esa preexistencia del alma en la idea divina con la preexistencia real que suelen poner hinduísmo y budismo; puede, en cambio, tener bastante de común con la preexistencia de que hablan los guaraníes que, no obstante, niegan toda reencarnación.

Mas pasemos ya a aplicar todo esto a las experiencias místicas en los primitivos.

Si se tienen en cuenta las circunstancias en que se llevaba a cabo la iniciación se echará de ver fácilmente que todo inducía al iniciando a experimentar todas estas clases de experiencias, al menos las que no son propiamente sobrenaturales, es decir, las tres primeras. Y, en algunos casos de verdadera buena voluntad y humildad profunda, es presumible se diera también verdadera experiencia mística sobrenatural de unión con Dios, sobre todo en los shamanes y en los que se especializaban en la iniciación.

Respecto a fenómenos psíquicos extraordinarios — que hoy llamaríamos parapsicológicos —, como clarividencia, conocimiento a distancia, e incluso premonición del futuro son, en verdad, casi ordinarios entre los primitivos. Ejemplos bien curiosos de estos poderes psíquicos pueden verse, sobre los pigmeos, en el P. Trilles (*Les Pygmées de la Fôret équatoriale*, 1932, y *L'Ame du Pygmée d'Afrique*, 1945) y, entre los australianos, en Elkin (*Gli aborigeni australiani*, pp. 274-301, Einaudi, Turín 1956). Evidentemente, tales fenómenos han de darse mucho más aún entre los shamanes, iniciadores y hechiceros, aunque también guarden mejor su secreto.

Ahora bien, la característica de esas experiencias extraordinarias naturales es doble: la primera es que suelen teñirse de la religiosidad — o, en su caso,

irreligiosidad — del sujeto que las experimenta, encuadrándose en ella. Y, como las ceremonias iniciáticas estaban impregnadas de religiosidad, las experiencias con ocasión de ellas tenidas no podían sino contribuir a fomentar y arraigar esa religiosidad, tan maravillosamente conservada en los pueblos primitivos.

La segunda es que, tras la experiencia, y una vez pasada — pues como toda experiencia necesariamente es transeunte —, queda en el sujeto una especie de convicción indeleble de que la verdadera realidad es la entonces experimentada, siendo más bien apariencia la experiencia ordinaria. Esto lo testifica un testigo tan poco sospechoso como William James, que quiso hacer el experimento con drogas, y habla de esta persuasión íntima, que se siguió incluso en él, pese a que naturalmente no la consentía, y pese a que la sabía puro efecto de la droga.

De aquí se deduce que el primitivo, por una parte, en su vida ordinaria obra como un hombre normal, usando de su experiencia sensible, de su razonamiento, del principio de causalidad y de contradicción, aunque no se pare a formularlos, etc. En resumen, su mentalidad es exactamente igual a la nuestra.

Pero, simultáneamente, tiene la conciencia de la existencia y presencia de un mundo misterioso, que los sentidos normalmente no perciben, pero que él experimentó en su iniciación, y en el que ve la verdadera explicación profunda de la realidad que contemplan sus sentidos, la cual, en realidad, es como pintura desdibujada de la realidad verdadera que en estado extático contemplara: recuérdese que también a Santa Teresa la luz natural del sol le parecía como cosa *pintada* en relación con la luz sobrenatural que en sus visiones contemplara.

Todo esto hace que el primitivo sea extraordinariamente religioso en toda su actuación y modo de pensar; o, si se prefiere, mítico, en el sentido básico del mito, como contrapuesto a la razón, en cuanto no se contenta con las causas experimentables al sentido, sino que recurre siempre a las causas trascendentes. Para él — como para Jesús —: Dios llueve, hace salir el sol, alimenta a los pájaros, viste a las flores. Lenguaje mítico, es decir, trascendente, pero no menos verdadero que el lenguaje científico, del que tanto difiere.

Esta doble experiencia, sensible y mítica, hace plenamente comprensible que el primitivo pueda considerarse a la vez como individuo — experiencia sensible — y como idéntico a las demás cosas o a alguna de ellas — experiencia mística que da lugar a la participación —: sentimiento de identidad que venía indudablemente aumentado por el hecho de usar esas mismas cosas como elementos litúrgicos portadores de gracia o renovación espiritual (cf. P. Gordon, en Brillant-Aigrain, H. R., I., p. 230).

Igualmente hace posible la firme convicción de la inmortalidad personal del verdadero yo — del alma, ante la que nada importa la corrupción del cuerpo —, a la vez que la intensidad con que el primitivo busca defender y proteger su vida temporal. La convicción de que Dios o las causas trascendentes lo hacen todo, y la de que simultáneamente hemos de actuar o cooperar nosotros,

según la experiencia sensible ordinaria. La identidad, al menos predicamental, de mujer, madre-tierra y luna — hasta el punto de que el embrión se forma en el seno de la tierra y en el seno de la madre simultáneamente —, a la vez que la perfecta individualidad y distinción de estas tres cosas, etc.

Y esta doble concepción simultánea corresponde, en general, mejor a la realidad objetiva que la simple concepción llamada científica moderna, pues el hombre, para serlo de verdad, necesita tanto del mito como de la razón.

Si es un microcosmos, si participa realmente y tiene en sí cuanto hay en el universo, cuando verdaderamente se experimenta y conoce tal cual es, ha de experimentar en algún modo en sí todas las cosas, como presentes en él constituyéndolo y, por consiguiente, como siéndolas en algún modo misterioso. Y la experiencia de la inmortalidad del yo, que trasciende al tiempo y al espacio, corresponde a la experiencia de la realidad objetiva de la propia alma espiritual, que también los trasciende. Y la experiencia de la acción trascendente en todo lo visible, en realidad en todo lo creado, en tal modo que todo lo creado no es más que pintura o vestigio de ser, más que ser real, corresponde también a la realidad del Ser divino, que en todo actúa, y del que todo procede como huella suya.

Así la mentalidad primitiva, en su conjunto más bien supera a la mal llamada moderna, como más completa, más humana, e incluso más verdadera, pese a su errores científicos. En realidad yerra mucho más, y en cosa más grave, el científico que no admita más que la experiencia sensible e instrumental, renunciando a toda explicación ulterior de orden trascendente: así queda sin explicar el mundo que el primitivo, tan fácilmente y tan acertadamente, en lo fundamental, explica.

En cuanto a la experiencia mística propia y estrictamente sobrenatural, es indudable que se dio no pocas veces: la preparación que supone la iniciación hace plausible que Dios la concediera con frecuencia, sobre todo en aquellos casos, cual es casi regla general, en que la creencia en el Dios Supremo legislador y Padre informa las ceremonias iniciáticas.

Cierto que tales comunicaciones, al menos las más avanzadas en el misticismo, serían relativamente raras, como lo son también entre los cristianos, porque también es y ha sido siempre más bien rara la verdadera generosidad y renuncia total que Dios suele exigir para plenamente comunicarse. Pero, aunque raras, por falta de la debida cooperación humana, no por ello cabe negar su existencia, ya que Dios a todos los hombres ha amado, y sus delicias están en comunicarse a aquellos que humildemente se le entregan. Y comunicaciones imperfectas, de un misticismo inicial, seguramente se dieron frecuentes, cual se dan en casi todos los cristianos fervorosos, lo que les haría más fácilmente aceptar el contenido de las comunicaciones hechas a los más generosos. Dondequiera se halla la creencia en el Dios celeste, y se halla extendida en más o en menos por doquier, se hacen posibles las comunicaciones y experiencias estrictamente místicas sobrenaturales: y el que éstas se den o no, no depende tanto

de la perfección del conocimiento especulativo o de la religión concreta profesada, cuanto de la generosidad del fervor religioso con que uno se entregue a Dios, como bien advierte Eliade (*El chamanismo*, pp. 15-16).

Fácil es suponer cuánto estas experiencias místicas auténticas, tenidas con ocasión de la transmisión de las enseñanzas iniciáticas, contribuirían a mantener vivas las verdades religiosas conservadas, e incluso el mínimo de verdades reveladas necesarias para salvarse.

Pero no estará de más tener presente la advertencia de San Juan de la Cruz de que siempre que Dios se comunica al alma también permite tenga el demonio facilidad equivalente para comunicársele: lo que supone que aun entre los verdaderos místicos es posible, y hasta fácil, admitan como comunicaciones divinas, a veces, lo que es más bien propio de la propia fantasía, o de la intervención del demonio, o del ambiente, lo que puede dar lugar a la presencia de múltiples errores. No debe, pues, descartarse pasara a veces lo mismo con las experiencias de los primitivos. Esto, además de ayudarnos a explicarnos los errores en que cayeron, ha de hacernos prudentes para no negar la auténtica comunicación divina, e incluso revelación, a causa de los errores que pudieran adjuntársele.

5. Descripción general de las ceremonias iniciáticas

La descripción de la iniciación ayudará a entender mejor lo hasta aquí dicho.

Primero haremos una descripción general de lo que suele o solía ser común en todas ellas: lugar, tiempo, duración, encargados de hacerlas (hombres-animales, gran cazador con su traílla, el ogro, el liberador o salvador), mortificaciones (silencio, oscuridad, ayuno, vigilias, mutilaciones), pruebas. Su finalidad: expresar la muerte-resurrección. Luego daremos algunos detalles en particular que hagan más vivo y concreto nuestro conocimiento general. Y, finalmente, trataremos de la enseñanza religiosa, moral, social y profana, insistiendo en los cuadros escénicos de creación y diluvio.

Respecto a la descripción general, cabe distinguir:

1. *El lugar.* — Originariamente se hacía en lugares subterráneos: el novicio había de ser enterrado para resucitar. Para ello se escogían ordinariamente cuevas naturales, ya en las montañas, si el *habitat* era continental, ya cuevas submarinas, si el *habitat* lo constituían islas o costas.

Mar y monte eran considerados como las dos fuentes principales de energía trascendental: el mar por su infinitud, el monte por estar cerca del cielo, considerándose como vínculo de unión con él. Esto los convirtió primero en lugares de culto y, finalmente, por proceso degenerativo normal, en objetos de culto o adoración. Con frecuencia, cuando faltaba el monte natural, se hacía un monte artificial, con laberinto interior para los iniciados.

Como ejemplos de montes pueden citarse los *mounds* norteamericanos, muchas veces artificiales, con laberinto imitando diversos animales, lo más frecuente la serpiente, que tragan, digieren y vomitan redivivo al iniciando; las construcciones troglodítas de Pueblos en el norte de Méjico; los *samiri* (=«lugares de reposo») bolivianos, y los pakurina de los antiguos peruanos, de donde creían haber salido los antepasados de su clan o *aylu*, precisamente porque allí se formaban por la iniciación sus miembros y allí se reproducían los ritos de la creación del hombre, y a los que siempre saludan aun hoy con veneración. Las cuevas marinas, en cambio, aparecen en las leyendas de los pueblos litorales o insulares, como entre los esquimales o entre los isleños andamaneses.

Parece también indubitable que las famosas cuevas prehistóricas fueron ya verdaderos lugares de iniciación, de la que aparecen a veces claros vestigios, como las huellas de manos mutiladas en alguna falange digital, los vestigios de pies de adolescentes en grupo, las pinturas de animales-hombres que indican el disfraz iniciático de los iniciadores e incluso la misma decoración suntuosa en lugares que se sabe, al menos de muchos de ellos, que no sirvieron de habitación ordinaria. Las mismas escenas de animales heridos, con señalización perfecta de los puntos vitales, indican, más que la explicación mágica que a veces gratuitamente ha querido dárseles, la enseñanza técnica que se impartía al iniciado en la práctica de la caza.

Igual destino originario parece tuvieron los ziqqurats y demás construcciones religiosas elevadas primitivas, como puede verse en Largement, quien muestra que las medidas y estructuras de las diversas arcas diluviales se calcaban sobre las de esas construcciones, que las reproducían místicamente, aunque al desaparecer la iniciación tienden a convertirse en monumentos funerarios por la idea de muerte-resurrección subyacente a toda iniciación. Lo mismo se diga del legendario laberinto cretense, así como de los diversos mitos clásicos que nos hablan de tumbas de héroes o de dioses, o de lugares de su nacimiento, que reflejan siempre antiguos lugares de iniciación en que se reproducía el suceso (cf. P. Gordon, *ob. cit.*).

Igualmente, el lugar de la creación del hombre, o la montaña diluvial, que que cada pueblo suele designar con detalle en sus tradiciones, indica claramente el lugar de iniciación donde esos mitos se reproducían litúrgicamente, sin que pretendan en modo alguno señalar el lugar en que tuvo lugar el acontecimiento «la primera vez». La narración mítica reproduce más bien el drama ritual que reproducía el suceso originario, que no el mismo suceso originario que en el drama se representaba.

Con el tiempo, todos esos lugares se van abandonando, a medida que la estructura social se complicaba, y pasaron así de lugares de culto a *objetos de culto* o a destino funerario hacia el cual tienden a derivar, por degeneración entrañada en su mismo ritual, todas las ceremonias de la iniciación, y con ellas la religión misma. Tendencia que aparece ya consumada en las pirámides egipcias,

tumbas de faraones, así como en los ziqqurat mesopotámicos, tumbas del dios muerto y resucitado.

En general, la aparición de la escritura marca poco a poco el fin de las iniciaciones, reservándose la transmisión de las tradiciones a un cuerpo de especialistas que las conserva y consigna por escrito, aunque sigan persistiendo vestigios de ellas en las diversas religiones mistéricas, así como en las sectas secretas.

En los tiempos recientes, que la etnología ha podido estudiar directamente, el lugar suele ser el bosque o despoblado, donde se aislan los iniciandos; o bien en casas especiales, donde viven en comunidad. También existe la iniciación individual en familia, a cargo del padre o de un pariente: práctica aún bastante común cuando se trata de muchachas, y que cabe suponer precedería en realidad a la iniciación colectiva, al igual que la familia hubo de preceder al clan o a la tribu.

Pero hoy, en todas partes, se encuentra la iniciación en franca decadencia, aunque últimamente, en algunos lugares, como en África, el nacionalismo las haya hecho revivir, pero con un espíritu muy distinto al primitivo que pretendían hacer resurgir.

2. *Tiempo y duración.* — Teóricamente, la iniciación ha de tener lugar al empezar la adolescencia.

La de las muchachas, cuando es individual — ya en casa, ya en una choza construida en la selva a este propósito —, viene señalada por la aparición de las primeras reglas. Cuando es colectiva, como suele ser lo usual en África, se espera a que formen un grupo suficientemente numeroso para reunirlo en una casa común, donde se lleva a cabo el encierro y las múltiples ceremonias e instrucciones.

Para los muchachos suele ser siempre colectiva y no suelen hacerse cada año sino cada varios años, reuniendo a niños que aún no han llegado plenamente a la adolescencia con otros que ya la han superado. Todos ellos formarán luego una clase, en que se considerarán como hermanos, ya que por la iniciación renacen. La duración varía, aunque siempre es larga. A veces es continua hasta el matrimonio, durando varios años; a veces sucesiva, en períodos de tres o más meses, durante varios años — así, en Port Darwin, tres meses cada año, durante tres años (J. Vergés, *Mosaico Papú*, p. 267, Barcelona 1956) —. En las sociedades secretas suele ser mucho más larga y rigurosa, a la vez que más especializada: así, en la secta Poro del Senegal y Costa de oro duraba cuatro años (P. Gordon, *ob. cit.*, p. 208).

De todos modos, lo más común en las iniciaciones ordinarias es hacerla seguida, dentro de un mismo año (ordinariamente durante la estación seca, donde la hay). Como originariamente la iniciación duraba hasta el matrimonio, que la clausuraba, aunque hoy se hayan independizado ambos ritos, el mancebo se considera apto para el matrimonio no más cumplir su iniciación.

3. *Iniciadores o encargados de hacerla.* — En la colectiva, hoy, lo son los

ancianos, entre los que nunca falta el hombre-médico, hechicero o shamán. En la individual o familiar, el mismo padre del iniciado.

Pero para entender sus tradiciones o leyendas hay que atender al ritual primitivo de iniciación, del que sólo quedan restos, y que, según Gordon, comprendía tres partes:

a) *Ceremonial del gran cazador*: *El jefe de iniciación* — gran cazador — iba de noche al poblado, con sus acompañantes, todos disfrazados de animales míticos, mezclando en su disfraz elementos de varias especies, con armas, gritos, antorchas encendidas y jauría de perros, arrebatando a los adolescentes de brazos de sus madres, que los lloraban como muertos, y llevándolos a los lugares de iniciación subterráneos, cuya puerta se tapiaba, quedando verdaderamente enterrados.

b) *Ceremonial del ogro* divino y atormentador, que devoraba a los iniciandos, los digería y transformaba para que nacieran a vida nueva; este ritual comprendía las pruebas más duras.

c) *Ceremonial del liberador o salvador* que, al acercarse la última parte de la iniciación, verificaba el rito del renacimiento. Tras dar muerte ritual al ogro, el liberador o salvador sacaba a los iniciandos de la tumba o recinto en que estaban encerrados. Esto, cuando la iniciación era subterránea, se hacía rompiendo una de las paredes y por el agujero *nacían* los iniciados.

Los últimos ritos se celebraban públicamente en el poblado, contrayendo a continuación matrimonio. Si alguno no volvía, por perecer en las duras pruebas, se decía que el Gran Espíritu lo había arrebatado. Y los que volvían, como renacidos, fingían desconocer a sus madres, a las que sólo poco a poco volvían a reconocer, pero para entablar con ellas unas relaciones del todo distintas a las anteriores infantiles.

De ordinario, la misma persona representaba el papel de gran cazador, ogro y liberador, a lo cual se debe el que se den frecuentes contaminaciones entre los mitos de los tres personajes.

El ceremonial se acompañaba de dramas litúrgico-históricos, en que personajes disfrazados representaban la actuación del Ser Supremo, del primer antepasado, de los héroes de cultura o civilizadores, cuando no del Salvador y de los antepasados más famosos, cuyas hazañas míticas se reproducían. Se escenificaba la creación y el diluvio. Se utilizaban ritualmente animales, vegetales y minerales varios. Acompañándose todo con la enseñanza de preceptos y tabús y con ritos de comunión que, por degeneración, acabaron en el uso de bebidas narcóticas y alcohólicas que facilitaran el trance místico.

Al renacer se provocaban manifestaciones de alegría, especialmente la risa iniciática mediante cosquillas, y se embadurnaban de blanco — de aquí que las tradiciones insistan en que la primera pareja era sumamente blanca —. El ritual se ordenaba totalmente a procurar la visión de lo trascendente y la sensación de liberación espacio-temporal, cosa que ordinariamente se lograba con los medios empleados.

Al degenerar este ritual, del que hoy sólo quedan restos, originó multitud de mitos, que sólo a su luz pueden ser rectamente interpretados: ogros que devoran a los niños, aunque siempre los devuelven redivivos, y que perduran aún en nuestros cuentos; mito indogermánico de Akmón, que rompe el techo de roca del cielo para que aparezcan sol, luna y estrellas (=apertura del techo de la cueva por el iniciador); creación del sol y de la luna lanzando el Ser Supremo sus sandalias contra el techo del cielo (bosquimanos y amerindios=representación escénica hecha por el iniciador en la cueva); narraciones de creación y diluvio, o de antepasados, con infinidad de detalles meramente escénicos, lo que explica las variantes de esas tradiciones en una misma tribu o en tribus vecinas; Ser Supremo afirmado por los mismos unas veces sin esposa y otras con esposa e hijos o con ciertas cualidades que desdicen de Él, al fundirse el representante humano con el Dios al que representaba; la descripción de la vida de ultratumba, que toma como base la del lugar de la iniciación, con abismos que hay que pasar por cuerdas (puente Cinvat), o de los que hay que salir trepando por árboles, e innumerables pruebas antes de llegar al descanso y felicidad. La iniciación se plasmó imitando lo que se creía era la muerte que hacía renacer al mundo trascendente, pero poco a poco la imagen iniciática, como más perceptible a los sentidos, pasó, de simple imagen configurada a la muerte, a ser medio de descripción de ésta, dándose así un influjo recíproco.

4. *Mortificaciones y pruebas.* — El lema iniciático puede formularse: «morir para vivir». Morir al mundo sensible para entrar renacidos en el mundo trascendente; a la vida de niños para entrar a la de los adultos. La iniciación imita lo más posible a la muerte real, que desea copiar. De ahí la gran crueldad que suele revestir.

Ésta es, de todos modos, menor en las iniciaciones familiares o de los clanes pequeños, en que la unión familiar y la sanción moral del Ser Supremo, que se mantiene en ellos vivo, bastan para imprimir bien la enseñanza, con eficacia mayor que los mismos sufrimientos. Crece al complicarse la sociedad, tras cuyas estructuras fácilmente se oscurece el Ser Supremo, y en la que todo parece colaborar para subordinar al individuo a esa misma sociedad: al debilitarse más la sanción moral se recurre más al sufrimiento. Y alcanza una culminación casi increíble cuando predomina el matriarcado, en que todo se ordena a la vida por medio de la muerte.

Son prácticas generales en toda iniciación: el silencio absoluto, vigilias, ayuno riguroso — se duerme y come sólo lo indispensable para vivir —, el aislamiento, la oscuridad; la iniciación, como la tumba, es el mundo del silencio. Se da mucha importancia a los sueños sobrenaturales, que vienen fomentados por esos medios, y especialmente por el debilitamiento y postración extrema en que dejan al iniciado.

Son prácticas *casi* generales, aunque en grado y modo muy diverso: la flagelación, la confesión de los pecados, la abstinencia, la continencia, las maceraciones y las mutilaciones.

En las mutilaciones se da gran variedad: corte de cabellos, sajaduras, ablación de uno o varios dedos o falanges, mutilaciones de dientes — ablación, afilado, limado, incrustación —; circuncisión — muy extendida, y siempre de origen iniciático, incluso la de la Biblia, como muestra el uso de hacerla con cuchillo de piedra —; ablación de un testículo, trepanación en vivo, deformación del cráneo, agujereamiento de las orejas colgándoles pendientes que las dilaten (orejones peruanos), etc.

El significado de las mutilaciones, cualesquiera que sean, parece ser triple:

a) Plasmar el rito de muerte, haciendo muera una parte de uno mismo.

b) Insertar esa parte en el mundo trascendente, al que conduce la muerte, para así comunicar con él y participar su energía, ya que la parte mutilada sigue siendo propia, aunque renacida ya en ese mundo.

c) Ofrenda de primicias al Ser Supremo, al que se entrega algo de nuestro ser antes de usarlo como adultos: tal parece ser el significado primario de la circuncisión: ofrecer a Dios las primicias de la actividad sexual, santificándola así a la vez que se la desacra.

Hay también una serie de prácticas que no incluyen dolor, pero sí muchas veces esfuerzo, habilidad o valor. Entre ellas cabe destacar: el ruido sagrado — campanillas, castañuelas, rombo (cuyo secreto sólo se revelaba ya avanzada la iniciación), danzas miméticas, cantos, invocaciones litúrgicas —, juegos iniciáticos — salto, lucha, carrera, damas, dados, etc. —, diseño y modelaje para ayudar a fijar el pensamiento, diversas pruebas de valor, resistencia o fuerza física, etc.

Como ejemplos concretos que ilustren algo el rigor de la iniciación recordemos:

1. La descripción que hace Catlin de lo observado por él entre los mandan de Norteamérica (de 1832 a 1839): dos hombres los sajan con cuchillos y, pasando un gancho bajo sus músculos, los cuelgan de una cuerda, aumentando su peso con piedras y cabezas de búfalo colgadas con garfios de los músculos de piernas y brazos: luego se les hace girar hasta que se desmayan, cortan la cuerda y caen al suelo como muertos. Vueltos en sí ponen el meñique sobre un cráneo de búfalo y se les corta con un hacha: el jefe de los ancianos lo observa todo y anota el tiempo que el neófito tarda en «morir» y en «revivir», cosa que se tendrá muy en cuenta para los cargos del futuro. Después, atados con una cuerda, se les arrastra en circumambulación de la piroga sagrada (que conmemora la del diluvio), hasta que se les desprenden las piedras y cabezas de búfalo previamente enganchadas a sus músculos y, finalmente, se les arrancan los ganchos, con lo que vuelven a desmayarse. Y todo han de soportarlo sin dar la menor muestra de dolor. Sólo pasado todo esto, vienen sus novias a cuidarlos.

2. La prueba del agua de la secta africana Gobelo, descrita por Junod: en ella el candidato ha de resistir bajo el agua hasta casi asfixiarse para aprender a vivir sin respirar. Prueba tan dura, que del que la ha pasado victoriosa-

mente se dice que «ha pasado el mar» y «visto todas las cosas». La expresión «pasar el mar» significa, sin duda alguna, llegar a la isla sagrada, uniéndose a los bienaventurados que han logrado dominar los mecanismos del universo fenomenal y aprehender la energía dinámica de los seres (P. Gordon, *ob. cit.*, p. 208).

3. El internarse solo el indio americano en las praderas, sin comer ni beber, hasta que, extenuado, tenía la visión del animal iniciático que le había de servir de totem.

4. Finalmente, la maravillosa simplicidad, y a la vez dureza, del tercer grado de iniciación de los guaraos del delta del Orinoco, que me refirió un misionero capuchino: dura un mes, y el primer día se come sólo un pescado especial y se fuma un largo puro de construcción casera. Al día siguiente se reduce a la mitad el alimento y se dobla la ración de tabaco, y así sucesivamente hasta el final. Intoxicados, acaban viendo todos cuanto les dice quien les inicia y entrando en contacto con los espíritus, con cuya ayuda curarán las enfermedades: y todos salen convencidos de la realidad de ese contacto, de modo que entre esos brujos del grado superior ninguno es farsante, aunque sí todos alucinados.

(Por lo que pueda ilustrar la eficacia curativa de sus métodos, diremos que ese mismo misionero imitó una vez sus métodos sugestivos, con un enfermo que padecía meningitis aguda con más de cuarenta grados de fiebre, copiando lo que había visto practicar a los brujos: tras «sacarle» chupando la causa del mal, el enfermo se levantó inmediatamente curado y se puso a trabajar, pero a los quince días, mientras trabajaba en el campo, cayó muerto como herido por el rayo, lo que hizo que el misionero no osara ya nunca más hacer de curandero.)

Y no menor rigor se aplica a las chicas. El esquema de América puede resumirse así: encerradas en una jaula, sin posibilidad de moverse, devoradas por hormigas y en ayuno riguroso, salían de la iniciación como esqueletos. Entre los tinklit estaba un año encerrada así en una choza o jaula, con un pequeño agujero para que entrara el aire, pero sin fuego, sin compañía y sin ejercicio. Los koniaks, esquimales vecinos a los tinklit, las colocaban en una jaula baja, donde permanecían seis meses sin poder estar de pie; tras esto se elevaba el techo para que pudieran enderezarse, pasando así seis meses más. En la Guayana las suspendían en hamacas, exponiéndolas a la mordedura de hormigas y en ayuno riguroso. Por eso el canon de belleza femenino americano es la delgadez, ya que salían de la iniciación convertidas en puros esqueletos (P. Gordon, *ob. cit.*, pp. 247-248).

El mismo encerramiento se da en África y entre los andamaneses, pero sin ayuno: el resultado de comer y estar inmóvil es la esteatopigia: el canon de belleza es aquí la gordura. Ambos cánones es dable observar en las Venus prehistóricas. Entre los andamaneses, «los padres lloran sobre su hija (lo que corresponde al duelo antiguo de las madres, con ocasión de la partida de sus hijos para el mundo subterráneo). Mas (siendo la iniciación familiar) la peque-

ña no va ahora muy lejos: se encoge, como muerta, los brazos plegados sobre el pecho, en un rincón de la choza familiar: por todo vestido lleva, enrolladas a su cuerpo, bandas cortadas en las hojas del pandanus: sólo sale cada mañana para bañarse en el mar. Se le da luego un nombre nuevo, que es el de una flor... la esteatopigia de las mujeres es de regla» (P. Gordon, *ob. cit.*, p. 219).

«Este implacable rigor de las pruebas iniciáticas — concluye P. Gordon — hace entender fácilmente por qué, en tantos países, y desde una época remota, el ogro divino, el gran cazador, y los miembros de la "caza salvaje", han sido considerados como personajes atormentadores, como verdaderos demonios dedicados a atormentar a los hombres. Se olvidó su propósito bienhechor. El recuerdo que de ellos quedó fue el de espíritus maléficos. Y como, generalmente, llevaban disfraces rituales que los transformaban en superhombres animales, se habló durante milenios de bestias diabólicas que se escapaban del mundo subterráneo para atormentar a los mortales. Lo más singular es que todo esto se basaba en un dato enteramente histórico, aunque mal entendido» (*ob. cit.*, pp. 246-247).

Todas estas pruebas iniciáticas, al olvidarse la iniciación, dieron lugar tanto a las leyendas de los héroes griegos míticos como a nuestros cuentos de hadas. En éstos, las pruebas del varón siempre tienden a destacar los valores masculinos; las de la mujer, los femeninos: aunque parece que su naturaleza cambió un tanto en la Edad Media, de acuerdo con el canon moral entonces vigente.

De las pruebas siempre sale el héroe victorioso. Y es que, en realidad, el peligro objetivo del iniciando al llevar a cabo sus hazañas era mínimo, ya que para todos era sagrado, incluso para sus enemigos.

Así, en Australia, solía establecerse una paz temporal en caso de iniciaciones, que todos respetaban. Pero aun habiendo guerra, el iniciado que, según las instrucciones, recorría el camino de los antepasados míticos, reproduciendo sus hazañas y su vida, por nadie era atacado, mientras siguiera los caminos por la tradición reconocidos. Lo cual en nada disminuía su valor, ya que él ignoraba el privilegio que le protegía, que sólo conocería una vez iniciado.

Al decaer o desaparecer la iniciación, muchos de sus elementos han pasado al culto de los difuntos. Otros, por degeneración y secularización, se han convertido en juguetes y adornos: castañuelas, maracas, bufos o rumbadores que hoy usan los niños (provenientes del rombo), muñecas, pendientes, etc. Y la mayoría de los juegos iniciáticos se han convertido en profanos.

5. *Instrucción religiosa.* — A fijarla indeleblemente se ordenaba todo lo anteriormente descrito. Comprendía principalmente:

a) Los dramas de creación, origen de la muerte y primer pecado, primeros antepasados, y los dramas de recreación o diluvio. Eran estos dramas los que daban un conocimiento intuitivo de las principales verdades en que se basa la dependencia humana con relación a Dios.

Bajo la superficie de grandes diferencias locales, es tal la coincidencia bá-

sica que se ha pensado que todos los ritos iniciáticos deban su origen a un poderoso movimiento misionero que alcanzaría a todo el mundo en los tiempos prehistóricos. Pero más lógico que admitir este movimiento misionero de alcance universal, del que ninguna prueba queda, nos parece admitir la universalidad del diluvio, cual consta en innumerables tradiciones, lo que explicaría mucho mejor la identidad fundamental de todos los ritos, como derivados de una misma fuente, antes de la dispersión postdiluvial.

No entramos aquí en los mitos concretos, que se verán aparte. Sólo conviene aquí consignar los elementos dramáticos que en los mitos de los orígenes aparecen, y que han de tenerse en cuenta para su recta inteligencia. Por ejemplo, el Ser Supremo maidú que se descuelga por una cuerda de plumas, y luego aprehende un hilo que no existía para que la tortuga baje al fondo del mar, y hace la tierra con un poquito de lodo del mar extraído, está describiendo al iniciador, maravilloso prestidigitador, que se ingenia para representar ante los iniciandos plásticamente una creación en sí irrepresentable. O cuando el Ser Supremo, yaciendo toda la noche entre dos muñecos de arcilla, anima a la primera pareja humana, haciéndole la mujer cosquillas por la mañana: es la representación del iniciador para indicar que Dios comunicó algo suyo al primer hombre: las cosquillas es la alegría iniciática del nacimiento, y lo mismo la blancura artificial de esa primera pareja. E igual intento de plasmar, mediante prestidigitación, la creación de la nada en la Guayana, cuando Nainema, el Ser Supremo, concibe un sueño, le da forma de copo de algodón, lo pisa, y sale la tierra. Es evidente que ninguno de los iniciandos creía que Dios lo había hecho así: se les inculcaba que creó de la nada, y eso retenían; pero el iniciador se lo inculcaba plásticamente y con imágenes lo más aptas para transmitir ese concepto de creación de la nada. En Gordon pueden verse muchos de estos elementos claramente incluidos en los mitos, de un orden puramente dramático o representativo.

b) *Enseñanza moral.* — Los preceptos morales suelen vincularse directamente al Ser Supremo, que los intimó al hombre al crearlo, y se los reintimó tras el diluvio. A él se vinculan también los estatutos sociales, y las mismas enseñanzas técnicas, como a primer instructor de la humanidad.

Como preceptos divinos principales suelen destacar: la prohibición del incesto, del adulterio, de la mentira o falsedad, de la violencia, asesinato y robo. Se insiste en que el hombre debe usar de las creaturas, pero sin abusar, y, sobre todo, sin matar por el simple placer de la caza. Pero más que nada se insiste en el altruismo o caridad, formulándose de modo implícito o explícito la regla de oro, tanto en sentido negativo: «No hagas a los demás lo que no quieras te hagan a ti», como en sentido positivo: «Haz a los demás cuanto quisieras que te hicieren a ti». Es esa caridad lo que más influye en la suerte futura del hombre tras la muerte: «Lo que ha sido gastado en favor de otros intercede por uno en la hora de la muerte», dice un proverbio bhil.

c) *Enseñanza sexual y matrimonio.* — La enseñanza sexual suele darse

hacia el final de la iniciación, y acababa antes con unión hierogámica, hecha ordinariamente mediante figuras. Esta unión convierte al matrimonio en una especie de sacramento, volviendo al hombre a la perfección primitiva, es decir, al estado bisexual que según no pocas tradiciones sería el del primer antepasado. Con ello se indica, creemos, no la bisexualidad propiamente dicha, sino la estrecha unidad entre hombre y mujer que implica el matrimonio, cual lo hace la fórmula cristiana: «Serán dos en una misma carne». Con el matriarcado, la unión hierogámica degeneró en un sentido groseramente realista, dando lugar a aberraciones y a orgías sexuales.

Aunque el matrimonio clausuraba originariamente las ceremonias de iniciación, hoy suele separarse y distanciarse.

En la enseñanza sexual se prohíbe siempre el incesto y el adulterio. Pero es frecuente no se dé importancia a la fornicación simple, aunque si de ella se siguen hijos suele ser compulsivo el matrimonio. Si los hijos se tienen antes de la iniciación lo usual es matarlos, como algo anormal o abortivo.

A veces, la instrucción sexual de las niñas está centrada sobre una muñeca, que se les entrega desde pequeñas, y cuyo secreto simbolismo se les va gradualmente manifestando, junto con las leyes sexuales y sociales que implica el matrimonio, y de la que no se desprenden hasta haber tenido el primer hijo: así en Rodesia, Bechuanaland, Vendaland y Transvaal, según Roumeguère, quien, quizás algo exageradamente, atribuye a esos pueblos que estudia conocimientos psicológicos superiores a los hallados por el psicoanálisis (cf. P. Roumeguère, *Poupées de fertilité et figurines d'argile. Leurs lois initiatiques*, en «Journal de la Société des Africanistes», tomo XXX, fac. 2, pp. 205-223, Musée de l'Homme, París 1960).

6. Reflexiones finales

1. La iniciación fue un medio sumamente eficaz para mantener la tradición religiosa y la unidad cultural entre los miembros de cada tribu y, en lo religioso, se muestra muy superior a nuestros medios modernos de educación libresca. En ella se transmitían principalmente las tradiciones y mitos que constituyen la base de la religiosidad, y a ella se debe la admirable fijeza con que esos mitos se transmitieron a través de los siglos, a pesar de las inevitables acrecencias accidentales.

2. Dada la semejanza fundamental de ritos e identidad de mitos que en ellas observamos parece parten todas de una raíz o tradición común, de la que serían herederas: la de los supervivientes del diluvio si, como exigen las mismas tradiciones, se admite su universalidad antropológica.

3. En los mitos por la iniciación transmitidos hay un elemento objetivo: la verdad que se quería inculcar en la representación dramática. Y hay otro elemento de mero ornato, a veces fácilmente separable, a veces difícilmente dis-

cernible del anterior: los detalles escénicos a que se recurría en su representación para hacerla más viva y asequible al iniciando: son esos detalles lo que más suele variar, incluso en mitos de pueblos o tribus vecinas.

El atender a este modo de transmisión de los mitos de los orígenes ayuda mucho a interpretarlos rectamente, separando el contenido fijo de verdad que el mito quiere transmitir del vestido escénico variable con que se representa, pues esos mitos y tradiciones, tal cual nos han llegado, nos describen directamente su representación litúrgica iniciática y no directamente el suceso ocurrido «la primera vez», que en la iniciación se representaba y reproducía. El tener esto en cuenta creemos abre nuevas y provechosas vías para la exégesis de los once primeros capítulos del *Génesis*, sin menoscabo alguno de su verdad. Por eso parece necesario tener siempre presente la transmisión por la iniciación si se quiere debidamente entender el contenido objetivo de los mitos de los orígenes.

4. La iniciación decae hasta extinguirse con la aparición de la escritura, con la que la transmisión de la tradición se reserva a grupos selectos, o escribas, que por lo común la vician con sus nuevas aportaciones.

Pero, aun sin escritura, está sujeta, como todas las cosas, al desgaste inevitable del tiempo y tiende a la esclerosis, dando lugar a desviaciones y errores, entre los que cabe señalar: interpretar torcidamente recuerdos de ritos ya no practicados o cuyo significado ha cambiado (creencia en ogros y en hombres-animales, gigantes, etc.); designar como lugar de creación o como montaña del diluvio los parajes en que esos dramas se representaban; adoración de montañas y cuevas, convirtiendo los antiguos lugares de iniciación en objetos de adoración; atribución al Ser Supremo de cualidades o defectos que sólo a su representante iniciático correspondían (esposas, hijos, vicios, etc.); sustitución gradual del Ser Supremo por el primer antepasado, considerado como primer iniciador; descripción de ultratumba a base de los escenarios iniciáticos y de las pruebas que en ellos había que pasar, etc.

5. Son así los ritos iniciáticos lo que mejor explica las excelencias de las religiones primitivas y arcaicas, a la vez que sus errores, desviaciones y defectos. Ellas son el agente primario conformador de esas religiones, a la vez que el elemento formador más importante de la llamada mentalidad primitiva o mítica, ayudándonos cual ninguna otra cosa a poderla entender rectamente.

OBRAS EN VENTA DEL MISMO AUTOR

1. *El amor*, Barcelona, ed. Acervo, 2.ª ed., 1972, ptas. 600, encuadernado en guaflex, 668 pp.
2. *La Virgen y el corazón de Jesús*, Barcelona, ed. Acervo, 1971, ptas. 200, 296 pp.
3. *La amada*, Barcelona, ed. Acervo, 1974. ptas. 300, 382 pp.
4. *Madre Virgen*, Barcelona, ed. Acervo, 1976, ptas. 500, encuadernado en tela azul, 536 pp.
5. *Madre de Dios y madre nuestra*, Barcelona, ed. Acervo, 1978, ptas. 400, 475 pp.
6. *Madre celeste*, Barcelona, ed. Acervo, 1978, ptas. 400, 373 pp.
7. *Amor divino y libertad creada*, Barcelona, ed. Acervo, 1979, ptas. 600, 520 pp.
8. *El amor y la predestinación*, Barcelona, ed. Acervo, 1979, ptas. 400, 288 pp.
9. *Condicionamientos del hecho religioso*, Barcelona, 1975, ptas. 150, 110 pp.
10. *La pasión de la Iglesia*, Zaragoza, ed. Círculo, 3.ª ed., 1974, ptas. 210, 191 pp.

Pedidos: al autor, Rosellón, 175, Barcelona-36

OTRAS OBRAS DEL MISMO AUTOR

1. *Cristo y los intelectuales* (agotada), Madrid, Rialp, 1955.
2. *Lo mutable y lo inmutable en la vida de la Iglesia* (agotada), Bilbao, ed. Paulinas, 1967.
3. *La disputa de Tortosa*, Madrid, CSIC, 1957, 2 vols., 390+617 pp.